

मराठी-हिन्दी कृष्ण-काव्य
का
तुलनात्मक अध्ययन

मराठी - हिन्दी

अक्षर प्रकाशन प्राइवेट लिमिटेड

डा० र० श० केलकर

कृष्ण-काव्य का तुलनात्मक अध्ययन

(११वीं से १६वीं शताब्दी तक)

© डॉ० ए० ए० केलकर

प्रकाशक अन्तर प्रकाशन प्राइवेट लिमिटेड
२/३६ अन्वारी रोड, दरियागंज, दिल्ली ६

■

मूल्य बीस रुपये

■

प्रथम संस्करण १९६६

■

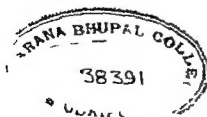
आवरण चित्र नरेश भीरास्तव

■

मुद्रक रामस्वरूप शर्मा
राष्ट्रभारती प्रेस यू० ए० वेस्तन,
दरियागंज दिल्ली ६

■

पुस्तक-वच विमल बुक वाइथिंग हाउस, दिल्ली



आमुख

लगभग सात वर्ष पूर्व हिन्दी और मराठी के कृष्ण-काव्य का तुलनात्मक अध्ययन करने का विचार मेरे मन में आया था और मैंने अपने अनुसंधान की रूप-रेखा बनाकर आचार्य विनयमोहन शर्मा के पास भेज दी थी। उन दिनों वे जयदेव के 'गीत-गोविन्द' का हिन्दी पद्यानुवाद कर रहे थे। रूप-रेखा को पसन्द करते हुए उन्होंने लिखा था कि यह अध्ययन अत्यन्त उपयोगी होगा। किन्तु नियमों की कूरता के कारण नागपुर विश्वविद्यालय से शोध करने की अनुमति प्रदान करने में उन्हें अपनी असमर्थता प्रकट करनी पड़ी। तत्पश्चात् इस सम्बन्ध में मैंने डॉ० नगेन्द्र से चर्चा की। उन्होंने भी सहृदयतापूर्वक इस विषय के महत्व का प्रतिपादन किया। डॉ० इन्द्रनाथ मदान तथा स्वर्गीय डॉ० कलाबनाथ भटनागर ने अपना अमूल्य समय देकर जो मुझे उपकृत किया है उसके लिए मैं उनका हृदय से आभारी हूँ। भटनागरजी तो मेरे निर्वंशक हो थे, उनके संस्कृत-साहित्य-ज्ञान से मुझ विशेष लाभ हुआ है। मैं नहीं जानता कि इन सब विद्वानों के प्रति अपनी पुनीत भावनाएँ किन वाद्यों में व्यक्त करूँ !

यहाँ संक्षेप में यह भी निवेदन कर दूँ कि अपने शोध-अवध में मैंने उन मौलिक या विशेष स्थापनाओं पर भी पर्याप्त विचार किया है जो कृष्ण-भक्ति की परम्परा को ठीक से समझने से सम्बद्ध हैं और इसीलिए विष्णु की कल्पना का विकास और कृष्ण की कल्पना से उसका बहुत समय तक भिन्नत्व तथा बाद में दोनों का एकीकरण आदि मूलभूत प्रश्नों का ऐतिहासिक-सामाजिक विवेचन मैंने कई आधारों पर किया है।

अधिकतर विद्वान् भक्ति-आन्दोलन का आरम्भ दक्षिण के आळवारीयों से मानते हैं। परन्तु मैंने यह दिखाया है कि कृष्ण-भक्ति की परम्परा अत्यन्त प्राचीन है।

जो लोग भारतीय भक्ति-भावना पर इस्लाम और ईसाई धर्म के प्रभाव की बात करते हैं, उनके मतों का खंडन भी मैंने प्रस्तुत प्रबन्ध में किया है। प्रो० रा० द० रानाडे जैसे विख्यात दार्शनिक ने भी 'मिस्टोसिच इन महाराष्ट्र' नामक अपने ग्रन्थ में कहा है कि भक्ति के बीज उपनिषदों में उपलब्ध हैं।

महाराष्ट्र और हिन्दी-भाषी प्रदेशों (ब्रज, अवध, राजस्थान आदि) की सांस्कृतिक पृष्ठभूमि के भेद और अन्धे का मैंने साहित्यिक मूल्यों की दृष्टि से आवश्यक विवेचन किया है। वेश में जहाँ प्रादेशिक अस्मिताएँ भाषागत अंचलों में जाग रही हैं, वहाँ समूचे राष्ट्र का

एकामदेय भी धीरे-धीरे बढ़ रहा है। इस दिशा में मेरा यह अनुमान एक अल्प प्रमाण मात्र है।

हस्त-चरित्र अपने-आपमें एक आशाजनक अध्ययन का विषय है। अनेक सौमित्र समस्त छोटी सापत्तों में दुःखान्त्रों को कुछ बन गये हैं वरु में शान्तिमय हिन्दी की सेवा में अग्रिम कर रहा हूँ। मुझी छोटी विज्ञान बन मेरी प्रगति की छोटी ध्यान न देकर साहित्य-समीक्षा-क्षेत्र में मेरी इस धृष्टता को दृष्टा करेये।

नई दिल्ली,
१ जून १९५३

—र. ड. केतकर

विषय-सूची

अध्याय १

उपोद्घात

१-८६

(अ) विष्णु की कल्पना का इतिहास तथा विकास

वेदों तथा ब्राह्मण ग्रन्थों में विष्णु की सूर्य से समानता, चक्रधारित्व, पुष्य और विश्व-रक्षण, पृथ्वी को त्रिपाद से व्याप्त करना तथा वामनावतार, बलि की कथा, पश्चिमी भारत में वासुदेव नामक एक प्राचीन देवता, दूसरी सदी का वेसनगर बिलालेख, वासुदेव तथा विष्णु का ऐक्य, नारायण और नारायणीय धर्म, नारायण वासुदेव और विष्णु सम्प्रदायों का एकीकरण तथा उसमें ई० पू० पहली शताब्दी के आभीर लोक-देवता बाल-कृष्ण का समावेश, पांचरात्र सम्प्रदाय तथा भागवत धर्म, रामानुजाचार्य द्वारा वैष्णव धर्म की पुनःस्थापना, जयदेव का गीतगोविन्द, वारकरी सम्प्रदाय ।

(आ) अवतारों की भीमार्सा तथा कृष्ण-कथा, विष्णु पुराण, भागवत-पुराण इत्यादि के अनुसार सौक्तिक राम-देवताओं की कल्पना का आर्य-देवमाला में समावेश

मत्स्यावतार, जल-प्रलय कथा, सेमेटिक प्रभाव, कूर्मावतार, अमृत-मन्थन कथा : विष्णु का मोहिनी रूप, वराहावतार, वराह में अनार्य आदिवासियों द्वारा पवित्र शूकर की कल्पना, नृसिंहावतार, क्षत्रियों का समाहार, वामनावतार, चतुर्वर्ण्य की प्रतिष्ठापना, परशुराम-अवतार, क्षत्रिय-निपात, कर्तवीर्य की कथा, रामावतार, कृष्ण से पहले, पर सम्प्रदाय के रूप में बाद में, प्रचलित राम-भक्ति, कृष्णावतार, गोवर्द्धन-कथा, सात्वत क्षत्रियों का गोप-देवता, मेगस्थनीज द्वारा उल्लेख, रुक्मिणी तथा बहु-पत्नीत्व, यूथ-विवाह, कृपि-देवता बलराम, कृष्ण और अकिलीस की मृत्यु में साम्य, मध्वाचार्य का मत : ब्रह्मा, जीव और ईश्वर की कल्पना, विदेशी प्रभाव का खंडन, चाइल्ड गाड त्रिप एन अननोन फ़ादर, बलराम और सैलिनस, महामाता की पूजा, बुद्धावतार, जीवदयावाद, कल्कि-अवतार, मैत्रेय बुद्ध : भविष्यत बुद्धावतार, जयसुत्र धर्म में भावी अवतार ।

एकामर्बोय भी धीरे धीरे बड़ रहा है। इस दिना में मेरा यह अनुसन्धान एक मध्य प्रयास मात्र है।

कृष्ण चरित्र अपने आपमें एक आजीवन अध्ययन का विषय है। अपने सीमित समय और साधनों में मुझसे जो कुछ बन पड़ा है, वह मैं राष्ट्रभाषा हिन्दी की सेवा में समर्पित कर रहा हूँ। सुपी और विज्ञान मेरी श्रुतियों की ओर ध्यान न देकर साहित्य-समीक्षा-क्षेत्र में मेरी इस धृष्टता को क्षमा करेंगे।

नई दिल्ली,
१ जून, १९५३ }

—र डा बेसकर

विषय-सूची

अध्याय १

उपोद्घात

१-८६

(अ) विष्णु की कल्पना का इतिहास तथा विकास

वेदो तथा ब्राह्मण ग्रन्थों में विष्णु की सूर्य से समानता, चक्रधारित्व, पूषण और विश्व-रक्षण, पृथ्वी को त्रिपाद से व्याप्त करना तथा वामनावतार, वलि की कथा, पश्चिमी भारत में वासुदेव नामक एक प्राचीन देवता, दूसरी सदी का बेसनगर शिलालेख, वासुदेव तथा विष्णु का ऐक्य, नारायण और नारायणीय धर्म, नारायण वासुदेव और विष्णु सम्प्रदायों का एकीकरण तथा उसमें ई० पू० पहली शताब्दी के आभीर लोक-देवता बाल-कृष्ण का समावेश, पाचरात्र सम्प्रदाय तथा भागवत धर्म, रामानुजाचार्य द्वारा वैष्णव धर्म की पुनःस्थापना, जयदेव का गीतगोविन्द, वारकरी सम्प्रदाय ।

(आ) अवतारों की मीमांसा तथा कृष्ण-कथा, विष्णु पुराण, भागवत-पुराण इत्यादि के अनुसार लौकिक ग्राम-देवताओं की कल्पना का श्राव्य-देवमाला में समावेश

मत्स्यावतार, जल-प्रलय कथा, सेमेटिक प्रभाव, कूर्पावतार, अमृत-मन्थन कथा : विष्णु का मोहिनी रूप, वराहावतार, वराह में अनार्य आदिवासियों द्वारा पवित्र झरूर की कल्पना, वृसिहावतार, क्षत्रियों का समाहार, वामनावतार, चातुर्वर्ण्य की प्रतिष्ठापना, परशुराम-अवतार, क्षत्रिय-निपात, कार्तवीर्य की कथा, रामावतार, कृष्ण से पहले, पर सम्प्रदाय के रूप में बाद में, प्रचलित राम-भक्ति, कृष्णावतार, गोवर्द्धन-कथा, सात्वत क्षत्रियों का गोर-देवता, मेगस्थनीज द्वारा उल्लेख, रुक्मिणी तथा बहु-पत्नीत्व, यूथ-विवाह, कृपि-देवता बलराम, कृष्ण और अकिलीस की मृत्यु में साम्य, मध्वाचार्य का मत : ब्रह्मा, जीव और ईश्वर की कल्पना, विदेशी प्रभाव का खंडन, चाइल्ड गाड विष एन अननोन फ़ादर, बलराम और सैलिनस, महामाता की पूजा, बुद्धावतार, जीवदयावाद, कल्कि-अवतार, मैत्रेय बुद्ध . भविष्यत बुद्धावतार, जरशुस्त्र धर्म में भावी अवतार ।

(६) कालिय मर्दन नाग-संहति के श्मशान का प्रतीक

(६) वज्रय यम और दान

गम्प्रनाथ दाव-मठ का वज्रयों द्वारा विरोध, हरिहर मूर्ति, त्रिमूर्ति, दर्शन मक्ति योग, प्रपति अद्वैतवादा विगिष्टाद्वैतवाद उत्तर और दक्षिण का भेद वायु विष्णु का प्रतिनिधि, ईसाइयों का हाथी गोष्ट, भोग-नाथ से मुक्ति ईसाइयों का दाविद्वैतवाद और ईद्वैत डेम्बेनग तथा ईद्वैत और आरमा भेद ।

(७) स्मात तथा वज्रय

स्मान, भगवत सर्व-वैवाचनी ।

अध्याय २ मराठी वृष्ण काव्य की ऐतिहासिक- ६०-११८
सांस्कृतिक पृष्ठभूमि

कर्नाटक का प्रभाव तथा त्रिदुल की कहानी गुजरात का प्रभाव और महा-
नृपाचार्य के वृष्ण, जयदेव की गीति परम्परा और तेलुगु-कृष्ण-गीतों का पद
और भजन साहित्य पर प्रभाव, लोक गीतों का मराठी वृष्ण-काव्य पर
प्रभाव ।

अध्याय ३ हिन्दी वृष्ण-काव्य की ऐतिहासिक- ११९-१४४
सांस्कृतिक पृष्ठभूमि

रामानुजाचार्य, निम्बराचार्य तथा बलरामाचार्य, विद्यापति तथा जयदेव का
प्रभाव और नरसिंह मेहता गुजरात का प्रभाव मुरली और अष्ट
छाव के अन्य कवियों द्वारा वृष्ण की कहानी, हिन्दी लोक-गीतों का वृष्ण
काव्य पर प्रभाव ।

अध्याय ४ मराठी और हिन्दी वृष्ण काव्य का १४५-१७५
साम्य तथा वैयर्थ्य भाव पक्ष

काव्य की पृष्ठभूमि बाल क्रीडा, यशोदा, देवकी, वासुदेव, नन्द, सायी सगी
बाल-गोपाल गोपी तथा राम श्री-प्रसन्न-दशम स्कन्ध के शृंगार पर
आश्रित तथा उग्रता मठ वृष्ण की प्रमुख सभी राधा विभूता राई,
रघुमाई, हरिमणी सारमा तथा तेलुगु अकूर और उद्वेग मठ महा-
परम्परा में अमर गीत का प्रभाव, मुरली गीत और उसका चराचर पर
प्रभाव वृष्ण के अन्य रूप—द्वारिकाधीश, अजुन-मारयी श्रीराम का भाई
महाभारत में वृष्ण वृष्ण का चरित्र विष्णु प्रकृति वजन, रस निष्पत्ति,
परम्परा निर्वाण तथा भौतिक उद्गाथा ।

अध्याय ५	मराठी और हिन्दी कृष्ण-काव्य का साम्य और वैषम्य : कला-पक्ष	१७६-१९६
----------	--	---------

भाषा-प्रयोग तथा शब्द-योजना, अलंकार-योजना, छन्द तथा संगीतात्मकता

अध्याय ६	मराठी और हिन्दी कृष्ण-काव्य में भक्ति-पद्धति तथा दार्शनिक दृष्टि	२००-२२२
----------	---	---------

भक्ति-पद्धति-भक्ति का स्वरूप, भक्ति के लक्षण, भक्ति के साधन, भक्ति का फल, दार्शनिक दृष्टि-ब्रह्म, जीव, माया ।

अध्याय ७	मराठी और हिन्दी कृष्ण-कवियों के कृतत्व का स्वरूप : विशेष तुलनात्मक अध्ययन	२२३-२४२
----------	---	---------

चक्रधर, नरेन्द्र, भास्कर भट्ट, संत ज्ञानेश्वर, नामदेव, जनाबाई, एकनाथ, मुक्तेश्वर, तुकाराम, नरसी मेहता, भीरा, विद्यापति, सूरदास तथा जण्ड-छाप के अन्य कवि, निष्कर्ष ।

अध्याय ८	मराठी और हिन्दी कृष्ण-काव्य का परवर्ती काव्य पर प्रभाव	२४३-२६७
----------	---	---------

हिन्दी कृष्ण-काव्य का रीतिकालीन कवि देव, बिहारी, मतिराम आदि तथा आधुनिक कवि भारतेन्दु, हरिऔध, मैथिलीशरण गुप्त तथा द्वारिका प्रसाद मिश्र पर प्रभाव, मराठी कृष्ण-कवियों का मध्ययुगीन कवि मोरो-पन्त, रघुनाथ पंडित आदि तथा आधुनिक कवि गोविन्दाश्रज, माधव जूलियन आदि पर प्रभाव ।

उपसंहार		२६८-२७५
---------	--	---------

उपलब्ध मौलिक निष्कर्ष ।

सन्दर्भ-ग्रन्थ-सूची		२७७-२८१
---------------------	--	---------

नामावली		२८३-२९४
---------	--	---------

मराठी-हिन्दी कृष्ण-काव्य का
तुलनात्मक अध्ययन

नामक त्रिस सप्त का षष्ठ किया था उमर मान निरा का उल्लेख है। वेद में भी इन्द्र को मण्डहत कहा गया है तथा त्रिम बलनिधि के द्वार इन्द्र तथा अग्नि ने अपने पराक्रम का खोजे थे, वह बलनिधि सप्त बुध का। साहित्यिक क्षेत्र में श्रद्धा की भाँति इन्द्र का उल्लेख मिलता है जो धान-जलिन का रक्षक एवं दैवी शक्ति के रूप में स्वीकार किया गया है।^१

मध्य एशिया में हिन्दाइट लोगों के राजा तथा मिननी के राजा के बीच संधि-सम्बन्धी ईश्वर पट्टह भी सप्त पक्ष के गितालेख में मिननी के राजा की इन्द्र मित्रावरुण तथा मातृस्य का श्रद्धा-महिमाओं में प्रयुक्त नामों में आराध्य करता व्यक्त किया गया है।^२ इसी प्रकार ईरानिया के बावेला ग्रन्थ में भी मित्र (मित्र) ब्रह्ममन् (जयमन्) हजोम (तीन), वरेजमन्, वायु उर, नरोंसप (नविष्ट) आदि देवा का उल्लेख है तथा सर्वोच्च देव अमश्वर स्वर्गिक नियमों के अधिपति को 'वध' या 'मग' की ही मना दी गई है।

उपयुक्त आधारों पर स्पष्ट है कि आर्यों के आदि-पूतों में इन्द्र, मित्रावरुण, वायु आदि देव-कलनाओं में साम्य होते हुए भी विष्णु की कलना का कोई उल्लेख नहीं मिलता।

श्रद्धा में विष्णु-स्तुतिपरक मात्र केवल चार हैं। इनके अनिश्चित केवल एक अथ मात्र में इन्द्र और विष्णु की एक साथ स्तुति की गई है। समस्त वेद में विष्णु का केवल एक ही बार नामाङ्ग है, यद्यपि इन्द्र, अग्नि उषा, वृहस्पति, हिरण्यगर्भ वरुण, अश्विनीकुमार, विरुद्धा आदि के अनेक स्तुतिपरक श्लोक हैं। यही देवता समय-अवसर पर विभिन्न मात्रों में अवलोकित मान गये हैं।^३ श्रद्धा के स्तुतिपरक मात्र विस्तार का देखते हुए विष्णु एक निम्न श्रेष्ठि के देवता के रूप में प्रस्तुत किये गए हैं तथा वेदकालीन देवताओं की अनुपेक्षणी में आते हैं।^४

वैदिक शक्तियों पर आधारित श्रद्धात्मिक देव-विज्ञान के सन्दर्भ में वेदों में विष्णु का उल्लेख शून्य विवेचन एवं अविवेका की अवस्था समझा है। वैदिक साहित्याओं में वर्णित विष्णु की विशेषताएँ मुख्यतः सप्त सप्तक हैं जैसा कि आगे निम्नलिखित प्रमाण है। अतः विष्णु और सप्त सप्तक-साध्य होने का बहुत सम्भव है कि द्वापार-काल में विष्णु के सर्वोच्च देव के रूप में अधिष्ठित हो जाने पर विष्णु विरक्त मात्र जो समस्या में केवल चार हैं, चार में विष्णु उपामक-अथ प्रत्याशों द्वारा श्रद्धा में जोड़ दिए गए हों। इस विषय में मल्लिकार्जुन धर्मो ने दो सम्भावनाओं का उल्लेख किया है।^५

पहली सम्भावना यह है कि आर्यों के पहले से भारत में रहनेवाली जातियों में विष्णु महिमावान् देवता रहे हों और उन्हें आय अपने देवताओं के बीच स्थान देने के लिए तैयार था। दूसरी सम्भावना है कि विष्णु या अग्नि की ही साधारण श्रेणी की दुर्कदियों के देवता रहते हों जिन्हें अनिष्टात्र मन्त्रद्वारा श्रद्धा प्राप्त करने से—शायद इसलिए कि इनकी शक्ति में विष्णु के आधिपत्य रूप में अवस्थानीय उत्पत्ति मिलित थी। इन्द्र और विष्णु की मित्रता

१ अथर्वण श्रद्धा-श्रेष्ठ, प्रसन्नता मन्त्र, उषा मन्त्र, नरोंसप, पृ० ११६-१२०।

२ अथर्वण पृ० ११६, १२३।

३ इन्द्रिय श्रद्धा-श्रेष्ठ, ६० श्रद्धा-श्रेष्ठ, सप्त १।

४ अथर्वण श्रद्धा-श्रेष्ठ, मन्त्रद्वारा, पृ० १३, ६० आर्य ई०—(विष्णु) वैदिक आर्यों की—श्रेष्ठोत्पत्ति, १०।

५ श्रद्धा, अथर्वण, पृ० ११६, पृ० १२३

इन्हीं दो वर्गों की सन्धि का सूचक हो सकती है।^१ नलिनविलोचन शर्मा की सम्भावनाओं का आधार 'शिपिविष्ट' सम्बन्धी यास्क का कथन 'कुस्तितायोऽयं पूर्व भवति' है। वे इसी का उदात्त रूप परवर्ती कृष्ण की कल्पना में देखते हैं। यास्क का समय ई० पू० ५०० वर्ष माना गया है। यह काल पौराणिक साहित्य का युग था जो वैदिक साहित्य के काफ़ी बाद में आता है। इस युग में कृष्ण के विषय में कल्पनाएँ निश्चित हो चुकी थीं तथा कृष्ण और विष्णु का ऐक्य भी स्थापित हो चुका था। ऐसी दशा में यास्क का मत सम्पूर्ण रूप से प्रामाणिक नहीं माना जा सकता। ऋग्वेद में एक स्थान पर विष्णु को 'शिपिविष्ट' कहा गया है।^२ दुर्गाचार्य ने इस शब्द का अर्थ 'प्रातःकालीन कोमल किरणों से समाविष्ट' किया है,^३ जिसमें बाल-सूर्य अभिलक्षित होता है तथा संज्ञित सूर्योदय-पूर्व रात्रि-कर्मों की ओर हो सकता है। अतः यह युक्तिवाद ठीक नहीं जान पड़ता। कृष्ण की काम-प्रधान पौराणिक कल्पना का बीज वैदिक विष्णु में खोजने का यह एक प्रयत्न है।

वैदिक संहिताओं में विष्णु के सम्बन्ध में सबसे अधिक महत्वपूर्ण घटना उनका तीन विक्रमों का ग्रहण करना अर्थात् तीन डगों को रचना है। विष्णु ने अपने तीन डगों के भीतर समस्त संसार को माप लिया है।^४ इन सम्बन्ध में ऋग्वेद का मन्त्र—

इदं विष्णुर्विचक्रमे श्रेयानिवधे पदम् समूढमस्य पांसुरे ॥—१।२२।१७

नितान्त प्रसिद्ध है तथा प्रत्येक संहिता में उपलब्ध होता है।^५

वेद-वर्णित विष्णु की दूसरी विशेषता उनका 'परमपद' है जो सबसे ऊँचा बताया गया है, जहाँ से वह नीचे के लोक के ऊपर चमकता रहता है।^६ ऋग्वेद का कहना है कि विष्णु के परम पद को विद्वांसू लोग सदा आकाश में वितल सूर्य के समान देखते हैं।^७

तीसरी विशेषता है विष्णु के 'परमपद' में मनु के निश्चर का अस्तित्व, जहाँ देवता नामोद मनाया करते हैं।^८ और चौथी विशेषता है इन्द्र-वृत्र-युद्ध में इन्द्र की सहायता।^९

उपयुक्त विशेषताओं में से पहली तीन विशेषताएँ सूर्य से सम्बन्धित हैं जैसा कि बाह्य एवं आरूपकों द्वारा प्रकट होता है। चौथी विशेषता यानी इन्द्र-वृत्र-युद्ध में इन्द्र की विष्णु के द्वारा सहायता एक ऐसी घटना है जिसका न तो स्पष्ट रूप से सूर्य से सम्बन्ध है और न ही यह विष्णु के स्वतन्त्र देवता होने को प्रमाणित करती है। क्योंकि ऋग्वेद काल में इन्द्र प्राकृतिक तत्त्व के देवता थे तथा इन्द्र एक पद भी था। वैदिक साहित्य में अनेक इन्द्रों का उल्लेख है। पहले बताया जा चुका है कि ऋग्वेद के मन्त्र किसी एक काल की रचना नहीं है। अतः विष्णु की प्राचीनता एवं ऋग्वेद में उनके विषय में उल्लेखों की प्रामाणिकता की जाँच

१. नैमासिक 'साहित्य', पटना, जुलाई, १९५७ पृ० १-८।

२. ऋग्वेद, ७।१००।५।

३. निरुक्त, बम्बई संस्करण, १९१८।

४. ऋग्वेद, १।१५।१२।

५. भागवत सम्प्रदाय—बलदेव उपाध्याय, पृ० ७६।

६. ऋग्वेद, १।१५।१३।

७. ऋग्वेद, १।२२।२०।

८. ऋग्वेद, १।१५।१५।

९. ऋग्वेद, १।१५।२५, ६६।

करने के लिए यह दबना अत्यन्त आवश्यक है कि बिम्ब इन्द्र विनेय ने वृत्र को मारा था तथा जिसकी सहायता विष्णु ने की थी वह नील-मा इन्द्र था ।

यदि ऋग्वेद में प्रयुक्त विष्णु-शब्दों को मात्र मूल मान लिया जाए तो ऋग्वेद में वर्णित चिह्नों से वे मूल के ही जन्मम प्रकार सिद्ध होते हैं । यास्क के शब्दों में रश्मिवा से व्याप्त होने के कारण अथवा रश्मियों से सम्बन्ध बनाने की व्याख्या करने के कारण ही मूल 'विष्णु' के नाम से अभिहित हुना है ।^१ विष्णु-पुराण का कथन है 'तमस्य सृष्ट्वा तमसु प्राविशत् । यदा विष्णुं वासु की व्याख्या व्याप्त होने के अर्थ में है । मैकडोनेल्, कैसी, शेडर आदि आदि 'विष्णु' का अर्थ सक्रिय होना बताया है । अतः विष्णु व्यापक रूप में तथा मूल का धोना है ।^२ गार्ग्यपूणि के विचार में विष्णु के तीन पदों का सम्बन्ध पृथ्वी अतिरिक्त तथा आकाश से है तथा उनका धर्म नीचे से ऊपर की ओर है । औणवाम के मतानुसार तीन शब्दों का सम्बन्ध मूल के उच्च, मध्य और अन्त स्थान से है ।^३ विस्तृत रीट, मैकडोनेल् तथा कैसी का विश्वास है कि विष्णु के त्रिपदा अथवा तीन शब्दों का सम्बन्ध मूल के उच्च, मध्याह्न और अन्त से है । अन्त में उदाहरण का कहना है कि औणवाम की व्याख्या वैदिक मन्त्र के विरुद्ध होने के कारण अस्वीकार्य नहीं है क्योंकि विष्णु का तृतीय पद वागी परम-वद आकाश में ऊँचे पर स्थित है तथा जिस प्रकार आकाश में रश्मियों की चारों ओर फैलना मूल धर्मकता है उसी प्रकार यह परम-वद भी ऊँचाई पर से धर्मकता है । अतः ऋग्वेद का मन्त्र औणवाम की कल्पना की पुष्टि न करके गार्ग्यपूणि के मत की ही पुष्टि करता है ।^४

वस्तुतः गार्ग्यपूणि तथा औणवाम की व्याख्याओं में गार्ग्य भेद होते हुए भी तात्पर्य एक ही है । तथाकथित मन्त्रभेद का विषय है तृतीय पद । औणवाम के मतानुसार तीसरा क्रम मूल का अन्त होना है । इस कार्य में क्रम का अवस्थाएँ निहित हैं—वस्तुतः पर मूल का पहुँचना तथा अन्त हो जाना । दूसरी अवस्था में मूल अदृश्यमान है । अतः मनुष्य की कल्पना से परे है—यहाँ मूल का धाम है । गार्ग्यपूणि के कथनानुसार भी तीसरा क्रम आकाश में उच्च स्थान पर है जो साधारण मनुष्य नहीं देख सकता तथा जहाँ देवता आसित प्रगट कर रहे हैं । मूल पृष्ठ का धाम होने के कारण वही प्राणिमात्र की जीवनी शक्ति प्रगट करता है । बड़ी अमृत का आगार है, अतः परम-वद एवं मनु के निहार की क्षमता रखता मूल का धाम की ही आभासित करती है जो अदृश्य भी है और परम भी है ।

गार्ग्यपूणि और औणवाम दोनों का अतः ब्राह्मण युग की भावनाओं पर आधारित है जब विष्णु पूरा श्रेष्ठत्व प्राप्त कर चुके थे । अतः विष्णु के तीन शब्दों का सम्बन्ध पृथ्वी, अन्तरिक्ष तथा आकाश से जोड़कर गार्ग्यपूणि ने अपने युग की भावनाओं के अनुसार विष्णु के श्रेष्ठत्व का प्रतिपादन किया है जबकि औणवाम का मत यथार्थ पर आधारित है, अतः अधिक सुनिश्चित ज्ञान पड़ता है । ब्राह्मण युग में यज्ञमान द्वारा तीन पदों को वेनी पर रख कर 'विष्णु क्रम' का अनुकरण भी मूल रूप में मूल से ही सम्बन्धित विधि है । पौराणिक

१ यास्क निरुक्त, १२।१६।

२ वैदिक भाष्योलोकी मैकडोनेल्, १०-१६।

३ निरुक्त, १२०।

४. भाष्यक सम्प्रदाय केवल विष्णु-व्याख्या, १०-७७-७८।

साहित्य में बलि के पाताल-गमन की धारणा से भी इसी भत की पुष्टि होती है क्योंकि पाताल का सम्बन्ध सूर्य के ही तीसरे क्रम से हो सकता है ।

ऋग्वेद में जहाँ विष्णु के परमपद का उल्लेख है वही उन्हें 'विरिष्ठा' (भयंकर पर्वत पर रहने वाला) तथा 'कुचरः' (स्वतन्त्रता से विचरण करने वाला) कहा गया है ।^१ अगले मंत्र में इन्द्र तथा विष्णु दोनों को एक साथ अप्रवंचनीय बताया गया है जो पर्वत के शिखर पर दृश्यमान है । मैकडोनेल इसका अर्थ गेघ-शिखरों पर आलोकित सूर्य से करता है जो युक्त-संगत जाम पड़ता है ।^२ क्योंकि अप्रवंचनीय तत्त्व प्रकाश है, सत्य है, अतः वही अन्वकार का नाश करने वाला तथा सर्वसाक्षी है ।

वेद में विष्णु का सम्बन्ध गायों के साथ भी दिखायी पड़ता है ।^३ विष्णु अजेय गोप है । दीर्घतमा औचक्य ऋषि की अनुभूति है कि विष्णु के परमपद या उच्चतम लोक में 'भूरिभृंगा' (अनेक भृंगोंवाली) तथा 'अयासः' (नितान्त चंचल) गायों का आवास है ।^४ 'भूरि भृंगा अयासः' गाएँ सूर्य की चंचल किरणें हैं जो ज्योम में नाना दिशाओं को उद्भासित करती रहती है तथा अनेक रंग बदलती रहती है । मैकडोनेल ने 'अयास' के स्थान पर 'मेघ' का अर्थ लिया है तथा अनेक भृंगवाली तथा चंचलता गुण-धर्मों की संगति मेघों से जोड़ी है ।^५ दोनों वंशजों में बृद्धाय सूर्य की ही ओर संकेत करता है । वेद में 'स्वहव',^६ 'विभूत-पुम्न'^७ आदि उल्लेखों से भी विष्णु प्रकाश और तेज के देवता सिद्ध होते हैं, जो सूर्य के गुण-धर्म हैं ।

अपने तीन डगों से समस्त संसार को व्याप्त करने के कारण ही विष्णु ऋग्वेद में 'उरुपाय' (विस्तीर्ण गतिवाला) तथा 'ऊरुक्रम' (विस्तीर्ण प्रक्षेपवाला) है । वे 'एय' या 'एयपावन' (गति से परिपूर्ण) धर्माणि धारयन्, ऋतस्य धर्मः, वेधा (नियमों के पालक) और पूर्य्य और नव्य दोनों हैं । उपर्युक्त चारों बातें सूर्य की विशेषताएँ हैं । ऋग्वेद में विष्णु घूमते हुए चक्र की भाँति अपने नव्ये अश्वों के साथ, जिनके चार-चार नाम हैं, चलने के लिए प्रस्तुत हैं । मैकडोनेल के विचार में नव्ये अश्व दिनों के तथा चार नाम ऋतुओं के प्रतीक हैं तथा श्लोक का अर्थ तीन सौ साठ दिनों के सौर वर्ष से है ।^८

विष्णु इन्द्र के मित्र हैं तथा सहायक भी हैं । इन्द्र विद्युत् का प्रतीक है तथा विष्णु रूप है अतः दोनों का निकट सम्बन्ध है । दीर्घतमा औचक्य ऋषि के मतानुसार विष्णु ने पृथ्वी के ऊपर विद्यमान लोकों का निमणि किया, ऊर्ध्व लोक में विद्यमान आकाश को हड़ बनाया तथा तीन डगों से समस्त संसार को माप लिया^९ । त्रिपाद का उल्लेख पहले हो चुका

१. ऋग्वेद, १, १५४ ।

२. वैदिक भाष्योलोकी, मैकडोनेल, पृ० ३३ ।

३. ऋग्वेद, १।१२।१८ ।

४. ऋग्वेद, १।१५४।६ ।

५. ऋग्वेद, १।१५४।६ ।

६. ऋग्वेद, १।१५५।५ ।

७. ऋग्वेद, १।५६।१ ।

८. वैदिक भाष्योलोकी : मैकडोनेल, पृ० ३८ ।

९. भागवत सप्तमोऽध्यायः बलदेव उपाध्याय, पृ० ७८ ।

है। उपयुक्त दोनों कार्यों का सम्बन्ध स्पष्ट रूप से मूल्य है। मूल्य जीवनदाता होने के कारण निर्माता है और नियम का पालन होने के कारण नियन्त्रा भी। मूल्य का यह नियम विवाद की रहस्यता में ही अन्तर्निहित है।

वैदिक विष्णु जो आरम्भ में पूनरुत्थन और एव निम्न कोटि के देवता हैं ब्राह्मण-युग में आकर महत्त्वपूर्ण बन जाते हैं। ब्राह्मण-युग में प्रधान युग था और कम का प्रमुख अंग था मन। या तो बड़बुर पावन तथा थोड़ा-बुर कम और हा ही क्या करना था? अतः स्वामाविर् है कि इस युग में आकर विष्णु यन्त्र-रूप बन जाते हैं 'मनो व विष्णु'। ऐतरेय ब्राह्मण के आरम्भ में ही अग्नि अक्षय तथा विष्णु 'परम' स्वना स्वीकार किए गए हैं, 'अग्निर्देवानामनमो विष्णु परम तदन्तरेण सर्वा ज्ञातृ भवता'। निश्चय ही विष्णु जो मूल रूप है, अग्नि में घेरे जाने जाते हैं क्योंकि वायुन्तर ॥ अग्नि की जगना अधिप सरल हो जाता है। अग्नि सरलता से प्राप्य तत्त्व सिद्ध होता है तथा उसका आवास भी मन्त्रद्रष्टा मूल में देखने लगते हैं।

पातञ्जल ब्राह्मण में विष्णु के वामन रूप का उल्लेख है।^१ वामन व विष्णु की वचानुसार विष्णु महद्यष्ट देवता न हान पर भी व प्रचण्ड देवा गति सयुक्त हैं। इन वचनों में दो बातें महत्त्वपूर्ण हैं—विष्णु का वामन रूप तथा अमुरों का वामन-रूपी विष्णु का वरावर इन्द्र को भूमि देना स्वीकार करना। दूसरी बात स्पष्ट है। विष्णु के लघुत्वाप होने के कारण ही अमुर भूमि देना स्वीकार कर लेते हैं पर वामन रूप विचारणीय है। मैक्समोलर का मत है कि अमुरों में उत्पन्न होने वाले सन्दिह को मिटाने के लिए विष्णु ने वामन-रूप की कल्पना की गई होगी।^२ मैक्समोलर का यह युक्तिमग्न नहीं ज्ञान पड़ता, क्योंकि वामन-रूप की कल्पना व बीच ऋग्वेद में अन्तर्निहित है^३ जहाँ विष्णु व इन्द्र के माय लम्ब इगों से पृथ्वी मापने एवं उस अनुपद व ज्ञान धाम्य वनान का उल्लेख है। वायव्य रूप लघु का द्योतक है और मूल्य भी प्राकार में लघु लिखाई देता है। लघु होते हुए भी वह समस्त पृथ्वी को व्याप्य करता है। इस प्रकार वामन-रूप की कल्पना मूल्य पर ही आधारित प्रतीत होती ॥ वामन-रूप की यही कल्पना पौराणिक काल में वामनावतार का रूप देती है।

ऐतरेय ब्राह्मण^४ में विष्णु का उल्लेख देवताओं के द्वारपाल के रूप में मिलता है। निश्चय ही देवलोका मनुष्य के लिए अहम्य लोक है—आवागमन के लिए पर स्थित है जहाँ देवता वाम करते हैं। मूल्य इत्यर्थ है नैसर्गिक गतिधर्मों में हस्तगत होने के कारण कल्पनाशील भी नहीं है, पर साथ ही एक रहस्य भी है। द्वारपाल' गन्ध इनी 'दृष्टम्य तथा उसीमें निहित रहस्यारमकता को व्यक्त करता है।

पातञ्जल ब्राह्मण^५ में विष्णु यन्त्र-सम्बन्धी विषय में विजयी होकर देवताओं में महत्त्वपूर्ण बन जाते हैं तथा उन्हीं के धनुष से उनका शिर बटकर मूल्य बन जाता है।

१ ऐतरेय ब्राह्मण, १।१।

२ पातञ्जल ब्राह्मण १, २, २।

३ वैदिक वाचस्पतीजी मैक्समोलर, पृ. ४१।

४ ऐतरेय, ७, १, १०, ११, १२, १३, १४।

५ ऐतरेय ब्राह्मण, १, २०।

६ पृ. ४०, ४४, ४५।

गीतोक्ति^१ के अनुसार विष्णु आदित्यों में सर्वश्रेष्ठ है। महामाभारत में विष्णु को वारह आदित्यों में सबसे छोटा, पर सबसे गुणवान एवं तेजस्वी कहा गया है।^२

वैदिक साहित्य में विष्णु प्राकृतिक शक्ति, प्रकाश और तेज के देवता थे। इसीलिए वैदिक साहित्य में उनके आयुधों का उल्लेख नहीं है जबकि इन्द्र एवं वरुण के आयुध वज्र और चक्र का उल्लेख मिलता है।^३ ब्राह्मण युग में देवता गौण हो गए और यज्ञ को प्रधानता मिली। पौराणिक काल में आकर विष्णु सर्वशक्तिमान् एवं सर्वश्रेष्ठ देवता के रूप में अविष्टित हो जाते हैं। इस सर्वशक्तिमान् परमेश्वरत्व का बीज जतपथ ब्राह्मण में मिलता है जहाँ प्रजापति को सर्वश्रेष्ठ माना गया है।^४ इस कलनका का विकास आरम्भिक काल में होता है जबकि यज्ञ का महत्त्व घट जाना है और सत्य विषयक दार्शनिक कल्पनाओं को प्राधान्य मिलने लगता है। उदाहरण के लिए, बृहद् आरण्यक में अश्वमेध के स्थान पर उषा को अश्व का शरीर, सूर्य को आँख, वायु को प्राणशक्ति, अग्नि को मुख तथा वर्षा को आत्मा आदि मानकर चिन्तन करने के लिए कहा गया है।^५ उपनिषदों में उल्लिखित सर्वशक्तिमान् परमेश्वर के अनेक रूप ग्रहण करने की कल्पना ही विष्णु को सर्वशक्तिमान् परमेश्वर पद पर आसीन करती है। श्रेष्ठत्व और रूप धारण की स्थापना होते ही विष्णु को मनुष्य से अधिक शक्तिमान् दिखाने के लिए ही उनके रूप और अनेक भुजाओं की कल्पना अंकुरित हुई^६ और विष्णु का अतुल्य रूप बंदनीय माना जाने लगा। ताडपत्रीकर का अनुमान है कि व्यक्त होने के लिए पुरुष और प्रकृति का योग होने के कारण ही (पुरुष की दो और प्रकृति की दो) चार भुजाओं का उदय हुआ होगा; क्योंकि आज भी मराठी में विवाह के लिए चतुर्भुज होने की कहावत चली आ रही है।^७ चार भुजाओं ने आयुधों को जन्म दिया। जी० राव के मतानुसार आयुध प्रतीक रूप में हैं।^८

विष्णु के चार आयुधों (शूल, चक्र, गदा, पद्म) में सबसे महत्वपूर्ण आयुध चक्र है। चक्र सूर्य का प्रतीक है तथा किसी-न-किसी रूप में वैदिक, जैन एवं बौद्ध धर्मों में अक्षुण्ण बना हुआ है। आरम्भिक वैदिक साहित्य में चक्र सूर्य का द्योतक था तथा आकाश में सूर्य के नियमित भ्रमण का प्रतीक था। ऋग्वेद में सूर्य रूपी अक्षयतथा अवाध्य स्वर्णिम चक्र को पहचाने वाले देवता की स्तुति की गई है—ऐसे चक्र की जिस पर समस्त सृष्टि अवलम्बित है। ब्राह्मण ग्रन्थों में भी सूर्य-मन्त्र पढ़ते समय रथ के पहियों को घुमाने का उल्लेख मिलता है। चक्र उन धौदह रत्नों में से पहला रत्न है जो अमृत-मन्थन के समय समुद्र से निकले थे। बौद्ध एवं जैन धर्मों में भी 'धर्म-चक्र' एवं 'सिद्ध-चक्र' की स्थापना है।^९ अहिर्बुध्न्य संहिता में चक्र परब्रह्म के सृष्टि-

१. गीता, अध्याय दसवाँ, श्लोक २१।

२. महाभारत, १-६५-१६; कलकत्ता संस्करण, १९०८, संवत्सी प्रेस।

३. फोर्स्लोवर माइथॉलोजी एण्ड लीजेंड (बर्लिन)।

४. वैदिक माइथॉलोजी : मैक्डोनेल, पृ० ४।

५. इंडियन फिलॉसोफी : दस्तगुप्त, पृ० १४।

६. ई० आर० ई०, पृ० १४४।

७. एनल्स ऑफ पी० ओ० आर० आर्च०, पृ० २८७।

८. ऐलीमेण्ट्स ऑफ हिन्दू आइकोनोग्राफी, पृ० २६२।

९. फोर्स्लोवर माइथॉलोजी एण्ड लीजेंड : फॉर एण्ड कैमब्रिज, पृ० ११७२।

रचना विषयक आदि विचार के रूप में वर्णित है। परब्रह्म के इसी अविनाशी विचार को सुदृग्गन कहा गया है।^१

विष्णु का वाह्य अग्नि के समान तेजस्वी महद है जिस ऋग्वेद में 'मरमाग' तथा 'मुपग' कहा गया। कूटन के विचार में कौस्तुभ मणि भी मूर्त ही है।^२

इन्द्र-वृत्र-युद्ध में इन्द्र की सहायता करने के कारण और मूल रूप में सौर देवता होने के कारण पौराणिक काल में विष्णु दुष्टों का दहन तथा मृष्टि का धावन तथा रक्षण करने वाले प्रतिपादित हुए। मन-मुष में वे साम के प्रतिनिधि थे। कृष्ण और शिव रक्त सोम पोषक तत्त्व हैं। पोषक तत्त्व मात्रा में कृत्स्न होते हुए भी व्यापक हैं। जगमें विस्तृत हैं, मुक्त हैं। इसी विद्वान्त का प्रतिपाद्य है मृग जो दहन में लुप्त हो जाते हुए भी बृहत्तरकाय हैं। वामन का काव्यात्मिक अर्थ है वामनो वै विष्णुराग।

विष्णु रूप में निर्दिष्ट मूय का आभास हमें विष्णु विषयक बलाना के अमिक विद्वान् में ही नहीं, अनेक प्राचीन मुद्राओं में भी स्पष्ट रूप में मिलता है। इसा पूव तीसरी सताब्दी की ईरानी मुद्राओं पर अष्ट-रुक् कमल का चिह्न मिलता है। पौराणिक शिल्प-कला में भी इन्द्रा-दल कमल अंकित है। जे० एन० बनर्जी का विरवास है कि प्राचीन मुद्राओं पर अंकित कमल मूय का प्रतीक है।^३ ब्राह्मण-युग में अग्नि-वेदी पर स्वर्णिम ध्वज रखने की प्रथा थी। यहाँ ध्वज मूर्त का द्योतक होता था।^४ ध्वज भी ब्राह्मणों के धार्मिक-कर्मों में मूय का स्थान अत्यन्त महत्वपूर्ण है।

पहल बताया जा चुका है कि ऋग्वेद के 'इन्द्र विष्णु विष्णु मे जेवा निदने पदम्' के अनुसार विष्णु ने अपने तीन डगों में समस्त ससार को माप लिया था तथा उनका मृतीय रूप परमात्मता। यही पदना ब्राह्मण-युग में विकसित होने लगी पृथ्वी को त्रिपाद से है तथा परवर्ती काल में मूय विकास की प्राप्ति होनी है। दत्तपथ व्यास करमा तथा ब्राह्मण के अनुसार लोक के विभाजन के समय देव और असुरों में विग्रह भारत हो जाता है। असुर हस्त को वामन-रूप विष्णु के बराबर भूमि दत्ता स्वीकार कर लेते हैं। वामन भूमि पर बैठ जाते हैं तथा अपनी काया बढ़ाकर समस्त पृथ्वी का ढँक लेते हैं। इस प्रकार देवों को समस्त पृथ्वी मिल जाती है।^५ मैकनेल के मतानुसार ब्राह्मण-वर्णित यह कथा महाभारत और पुराणों में वामनावतार की कथा का ही एक रूप है।^६ इस प्रकार अनुष्य के लिए दो बार पृथ्वी मापने वाले तथा उसे मनुष्य के निवास एवं अस्तित्व के योग्य बनाने वाले ऋग्वेद-वर्णित आदित्य-रूप विष्णु पौराणिक काल में वामनावतार बन जाते हैं। वामन बहुत ही ब्राह्मण का है उस अवस्थिति में के अनुसार वह जाग का पाव है तथा दण्ड का नियोजक

१ ऐन्विरेयुस ऑफ़ हिन्दू आर्थोलेग्राफी जी० राय, पृ० २८८।

२ वैदिक माथोलेजी—पृ० ३६।

३ दि केम्पनेट ऑफ़ इंडियन आर्थोलेग्राफी जे० एन० बनर्जी, पृ० १२२।

४ राजाज ब्राह्मण, पृ० १११।

५ वेन्पतिन एरद अदर माथर सिन्ड्रेन्स : मोंदरकर, पृ० ३३।

६ वैदिक माथोलेजी मैकनेल, पृ० ४१।

भी है। इस दृष्टि से वह ब्राह्मणों के श्रेष्ठत्व का प्रतिपादक है। इसी तार्किक आधार पर बलि की कथा का विस्तार एवं वामनावतार से उसका सम्बन्ध दर्शनीय है।

बलि की कथा के मुख्य सूत्र पुराणों में बिखरे पड़े हैं। वामन-पुराण^१ में बलि के पूजने पर ब्रह्माद उभे धर्म से राज्य करने के लिए कहता है। ब्रह्म-पुराण में बलि-राज्य में ब्राह्मण तथा भूमि के कष्ट-निवारण के लिए विष्णु वामन अवतार लेने का ब्राह्मणों को आश्वासन देते हैं।^२ वामन-पुराण में बलि हरि की चिन्दा करता है तथा बड़ले में ब्रह्माद से शाप पाकर उसकी शरण जाता है। ब्रह्माद उसे विष्णु की शरण में जाने के लिए कहता है।^३ पद्म-पुराण में बलि के दान देने तथा पाताल जाने का वर्णन है।^४

बलि की इस कथा में कमशः चार प्रतिपादित तत्त्व दृष्टिगोचर होते हैं—विष्णु की सर्वशक्तिमान् देवता के रूप में स्थापना तथा अवतार-वारण से लोक की विपत्ति का निवारण, ब्राह्मणों का ईश्वर रूप में स्वीकार तथा दान की महिमा, देव और असुरों का द्वन्द्व तथा देवताओं में अन्नगण्य विष्णु के रूप में देवताओं की विजय तथा विष्णु की अवतार-कल्पना।

इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि वेद तथा ब्राह्मण-युग में प्रतिपादित कर्मकाण्ड के दृष्टदेव के रूप में विष्णु की कल्पना कालान्तर में कमशः परमेश्वर के रूप में विकसित होने लगती है तथा उसका कृष्ण से कोई सम्बन्ध नहीं है।

२. पश्चिमी भारत में वासुदेव नामक एक प्राचीन देवता

वैदिककालीन कर्मकाण्ड की प्रतिष्ठित-स्वरूप आरण्यक काल की चिन्तन-परक विचार-धारा आयों की सकाम उपासना को निष्काम उपासना की ओर प्रवृत्त करती है तथा परवर्ती सात्वत अथवा भागवत धर्म में कृपालु भगवान् का अधिष्ठान करती है। तब धर्म के मुख्य उपास्य देव वासुदेव-कृष्ण कहे जाते हैं और वे ही उसके मूल प्रवर्तक भी माने जाते हैं।^५

वैदिक साहित्य में वासुदेव का कोई उल्लेख नहीं मिलता। तैत्तिरीय आरण्यक में एक स्थान पर अवश्य यह नाम आता है, पर वह वासुदेव, विष्णु तथा वाराण्य की एकता सम्पन्न हो चुकने के बाद का उल्लेख है।^६ अतः वासुदेव की प्राचीनता पर प्रकाश डालने में वह सहायक नहीं होता।

वासुदेव की प्राचीनता पर प्रकाश डालने वाले मुख्यतः दो आधार उपलब्ध हैं। एक प्राचीन ग्रन्थ और दूसरे चिलालेख। महाभारत में 'वासुदेव' शब्द की विषय व्याख्या मिलती है। समस्त प्राणियों को अपनी गाथा तथा अलौकिक ज्योति द्वारा व्याप्त करने तथा सूर्य के रूप में रहकर अपनी किरणों से समस्त संसार को ढँक लेने एवं सभी प्राणियों का अधिवास

१. वामन पुराण, ७४।

२. ब्रह्म पुराण, ७९।

३. वामन पुराण, ७७।

४. पद्म पुराण, पाताल खण्ड, १२।

५. वैष्णव धर्म, पृ० २२।

६. वैष्णव धर्म, पृ० २२।

हानि व कारण ही वायुत्व 'वायु' व' कहलान है ।^१ महाभारत में एक और उल्लेख भी है जहाँ भीष्म जब भीष्मा परमेस्वर की स्तुति करत हुए कहत हैं कि 'आर ही न पट्ट मरुतम के रूप में अवतरित होकर कवन पुत्र प्रद्युम्न का उत्पन्न किया और प्रद्युम्न ने विष्णु-की अनिरुद्ध की उन्नति हुई विजय मरी रचना हुई थी । जहाँ के अनुसार सब फिर एक बार आर मनुष्य मानि मे जय प्राप्त कीजिए ।'^२ आर 'न वायु दा' है कि प्रापना में परमेस्वर की वायुत्व कहकर सम्बोधित किया गया है । इसी पत्र में १० वें अध्याय में आरम्भ में कहा गया है कि प्रजापति ने परमेस्वर से विजय की कि 'आर कच्छा मानव मानि में वायुत्व का अवतार प्राप्त कीजिए और परमेस्वर के स्थान पर फिर मनुज सम्प्राप्त में वायुत्व नाम का ही प्रयाग किया गया है ।'^३ अनुक्त आचार्यों ने स्पष्ट है कि जिन समय महाभारत के उल्लिखित दृष्टांतों की रचना हुई थी उस परलक्ष्य काल में अतिरिक्त में ही भी म, वायु परमेस्वर पर के उपासना पर जो आश्रय हा कुछ थे । उस समय तक वे विष्णु स्वयं ही नहीं थे बल्कि कम में विष्णु जन्म मात्र हीमरे मित्र हा' है । डा० भास्कर भी वायुत्व का 'महामातृ' का प्रवृत्त तथा सत्यतः प्रद्युम्न एवं अनिरुद्ध के साथ किसी प्राचीन युग में वर्तमान मान्य है ।^४ महाभारत में वायुदेव दत्त का अवधिष्ट प्रमाण भी मिल करता है कि महाभारत के रचना-काल में परमेस्वर का 'वायु' विष्णु न होकर वायुत्व थे । समस्त भीष्म में जो 'न वायु' दत्त का प्रमाण हुआ है वह भी गद्यपद्य में जय में हुआ है । 'जो कवन 'वृष्णीया वायुवादिन' वायुत्व का कृष्ण-रूप में उत्पन्न हुआ प्रमाणित करता है । बीडों के वायुत्व में भी वायुत्व का मनुज के उत्तर में रहने वाले किसी राजवंश की सम्बन्धिता गया है । इसी पत्र के 'विष्णु' नामक पत्रि दत्त के आचार्य पर ईशान-मूक चौबीस राजाओं में वायुत्व तथा वायुत्व के सामान्यतः अनुपादितों का पता चलता है ।^५

अतिरिक्त वैष्णव पारमिनि का एक पत्र में वायुत्व का किसी सम्प्रदाय-विशेष का उपासक हुआ भी विनि हाता है ।^६ पारमिनि का उपासक करत हुए पात्रवर्ति में भा वायुत्व का कृष्णनाम मना है ।^७ डा० भास्कर पारमिनि की ईशान-मूक साधनों राजाओं से भी पत्रों का मान्य है पर राजावीषी के महाभारत उसका काल ईशान-मूक पाँचवी और छठी राजाओं के बीच पड़ता है ।^८

'न वायु' वायुत्व में एक स्थान पर वायुत्व मान प्रयुक्त हुआ है जिससे कृष्णत्व की प्राचीनता का अनुमान किया जा सकता है ।^९ महाभारत के वायुत्व में एक स्थल पर कहा है कि वायुत्व ने एक बार कृष्ण-कृष्णानिओं का सम्बोधित करते हुए कहा था कि

१. का० वि० दत्त, ईशान-मूक, छठे खंड, पृ० ३४ ।

२. 'वायु' का प्रद्युम्न कृत, पृ० २२ ।

३. का०, पृ० ४ ।

४. वे० टी० भास्कर, पृ० २२, २४ ।

५. खंडीय, का० १०, पृ० २०, २१, पृ० ४४ ।

६. वे० टी० भास्कर, पृ० ३४ ।

७. का० १०, पृ० २०, छठे खंड, पृ० २०४ ।

८. का०, पृ० १०४ ।

९. का०, पृ० १०४, २४, २१-२० ।

१०. ईशान-मूक, पृ० २४ ।

पार्ष सात्वतों को लालची नहीं समझते और उसी धर्म में एक अन्य स्थल पर स्वयं वासुदेव को भी 'सात्वत' कहा गया है। इस प्रकार 'वाष्णव' एवं 'सात्वत' वस्तुतः एक ही जान पड़ते हैं। विष्णु-पुराण का यदुकुल-वर्णन तथा यदु के पुत्र क्रोष्टु के वंश का विवरण इस बात की पुष्टि करता है। श्रीमद्भागवत से पता चलता है कि सात्वत लोग परमेश्वर को भगवान् वासुदेव कहा करते थे। इसी पुराण में वासुदेव को 'सात्वतवर्षभ' कहा गया है।^१ डॉ० भांडारकर के मतानुसार 'सात्वत' शब्द वृष्णिवंशीय के एक अन्य नाम की भांति व्यवहृत होता था।^२ शान्ति-धर्म के अन्तर्गत 'सात्वत विधि' को सूर्य द्वारा प्रवर्तित कहा गया है जिसकी पुष्टि गीता के सोलहवें अध्याय के तीसरे श्लोक से भी होती है।^३ गीता में कहा गया है कि यह शाश्वत योग भगवान् ने पहले विवस्वान को बताया था।^४ विवस्वान ने मनु को और मनु ने इक्ष्वाकु को बताया तथा वह परम्परा से राज-ऋषियों को विवित था। अनादि काल से चले आने वाले इस योग-धर्म के गुण-दर्शनार्थ ही सम्भवतः इस योग-धर्म का नाम सात्वत पड़ा हो। विष्णु-पुराण में यदु के क्रोष्टु-कुल की चर्चा है और कहा गया है कि इस कुल में अंश नामक पुरुष हुए थे जिनके पुत्र का नाम सत्वत था और सत्वत से ही लोग सात्वत कहे गये।^५ इस प्रकार सात्वत धर्म के प्रवर्तक सत्वत सिद्ध होते हैं और इसका एकमात्र प्रमाण विष्णु-पुराण है। प्रायः सभी विद्वान् मानते हैं कि विष्णु-पुराण काफी परवर्ती संकलन है। अतः बहुत सम्भव है कि 'सात्वत' शब्द 'सत्त्व' से बना हो। स्पष्ट ही धर्माचार के क्षेत्र में 'सत्त्व' परमसत्त्व एवं सार्विकता का पर्याय है। परमसत्त्व केवल है ब्रह्मा। अतः उसके स्वरूप का चिन्तन करने वाले कर्मयोग में रत सात्विक लोग ही 'सात्वत' कहलाये हो। गीता के उपर्युक्त श्लोक को देखते हुए यह भी सम्भव है कि यह महान् धर्म अत्यन्त प्राचीन होने के कारण ऋग्वेद-काल में अस्तित्व में रहा हो। उमर कहा गया है कि ऋग्वेद की रचना किसी एक व्यक्ति अथवा एक काल की नहीं है, अपितु उसके कई मन्त्र आर्यों के पंचनद में जाकर बस जाने के पहले के हैं। यह मान लेने पर भी कि वैदिक युग का धर्म प्रधानतः यज्ञ था, ऋग्वेद में परब्रह्म की कल्पना स्पष्ट रूप से इष्टिगोचर होती है। अतः क्या यह सम्भव नहीं हो सकता कि 'सात्वत' शब्द मूलतः 'शाश्वत' के अर्थ में प्रयुक्त हुआ हो तथा आदि आर्य अपने आदि स्थान में अलबाधु की सुविधानुसार शामद शाश्वत शब्द का उच्चारण ही 'सात्वत' करते हों। महाभारत के अन्तर्गत नारायणीयोपाख्यान में जो भागवत धर्म का निरूपण है उसके अनुसार यह धर्म सर्वप्रथम ज्वेत-द्वीप में नारायण द्वारा नारद को प्राप्त हुआ था।^६ इस कथन में निम्न अतीत काल में इस धर्म के विद्यमान होने की ओर संकेत है। महाभारत में भीष्म कहते हैं 'अनन्त एवं दयालु परमेश्वर को हमें वासुदेव के ही रूप में जानना चाहिए तथा धातुर्वर्ण को चाहिए कि उसकी पूजा भक्तिभाव से करे।'^७ इस कथन

१. वैष्णव धर्म, पृ० २५।

२. वै० शी०, पृ० २५।

३. य पञ्च 'आर्ष' इम्पीरियल यूनिटी, पृ० ४३३।

४. गीता, ४।१।

५. वैष्णव धर्म, पृ० २५।

६. गीता रहस्य : वा० गं० तिलक, पृ० ६६५।

७. महाभारत, ६६वीं अध्याय।

इस गाथा का समयन प्राचीन गिलास लोग माना जाता है। इसका पूरा दूसरा गजाली व वेननगर गिलास में भी राजा ऐटिया सिक्कम व राजपूत भागवत पमावन्धी हेतिरातो-
रस द्वारा 'देव कामुदेव' व नाम पर मरुद्वय निर्माण करने
पसतगर का शिवालेख का उल्लेख है।^१ उक्त गिलास का बहुत-सी धातु और अगिरम के

उपदेव एक गीता व निदाना का बहुत-बुद्ध मिलती-जुलती है।^२
इस शिवालय से कम तीन मुख्य धातु हेटिगोवर होती हैं। ईसा पूर्व दूसरी सताब्दी में
देवदेव कामुदेव की मायका एक भागवत पर्व का प्रकार, कामुदेव और मरुद्वय का उल्लेख,
कृष्ण व उल्लेख का अभाव एक मरुद्वय में मरुद्वय की मायका या परम्परागत रूप में बैदिक
एक बागवत-गुप्त के विष्णु से सम्बन्धित है। स्पष्ट ही इस गिलास के समय कामुदेव और
कृष्ण का ऐक्य स्थापित हो चुका था।^३ मयास्थनीय एक एरियन नामक यूनानियों के लेखों
में जो ब्रह्मण्य के काल में ईसा से चार सौ वर्ष पूर्व विद्यमान थे कामुदेव एक कृष्ण तथा
मरुद्वय व अस्तित्व का पता चलता है।^४ पाणिनि व भी एक सूत्र में विहित होता
है कि कामुदेव व्यक्ति किसी धर्मिक वगैरा था।^५ कामुदेव व विष्णु में पाणिनि
द्वारा किया हुआ उल्लेख ममस्या पर अधिक प्रमाण नहीं होता था यह अनुमान करता
कि पाणिनि व समय में कामुदेव एक अरन्धत प्राचीन व्यक्ति थे अनुचित न होगा। ईसा
प्राकारवर् की मायका है कि पाणिनि व समय में भागवत पर्व प्रकार में था।^६ ऐसी बात
में कामुदेव यदि पाणिनि के सो-सा सौ वर्ष पूर्व विद्यमान रहे होते तो पाणिनि की उन्हें किसी
क्षत्रिय वगैरा का मानने की आवश्यकता न पड़ती। इतना ही नहीं, पाणिनि का उल्लेख अधिक
स्पष्ट एवं निश्चयात्मक होता। नर यह अनुमान करना कि कामुदेव पाणिनि से कई
गजालियाँ पूर्व विद्यमान थे तथा बहुत-सी होगी। इस बात का समयन छात्राध्यक्ष उपनिषद्
में देवका-गुप्त के उल्लेख से एक जन धर्म के आधार पर भी होता है।^७ अतः कृष्ण का समय
ईसा-पूर्व नवीं सताब्दी के उत्तरार्ध का नहीं प्रतीत होता।^८ सर्वभूत यही बात मरुद्वय और न
ब्राह्मण ग्रंथों की रचना का काल माना है। इस प्रकार कामुदेव एक भागवत अथवा सात्वत
धर्म ब्राह्मण धर्म की प्रतिनिधित्व करने वाला समकालीन प्रतीत होता है तथा इस तरह इस
धर्म व विज्ञान के चारों ओर भी पूर्ण प्रमाण चलता है।

उपनिषदीय व मतानुसार सात्वत एक कृष्ण लोग ब्राह्मण-काल में विद्यमान थे तथा
आरम्भिक ब्रह्मकाल में कम से-कम उक्त एक प्रसिद्ध धर्म प्रवक्तृ अस्तित्व में था तथा
तुलना गिलास के आधार पर सात्वत का कार्य होना भी विहित होता है।^९ इस आधार

१ वे सी भाटवर्धन, पृ० ३-४।

२ अ कि वे राव चौधरी, पृ० ३३-६०।

३ मेनेपुत्र का द आर्थोलेक्सिस वे ऑफ इण्डिया, पृ० ५०, पृ० १।

४ अ कि वे पृ० ५३-५६।

५ वैष्णव धर्म परगुप्त अनुबेदी, पृ० ३१।

६ भाटवर्धन, पृ० ३-४।

७ वैष्णव धर्म परगुप्त अनुबेदी, पृ० ३१।

८ अ कि भाटवर्धन राव चौधरी, पृ० ६३।

९ यही पृ० ७८।

पर भी वासुदेव कृष्ण की प्राचीनता का समर्थन होता है तथा जरासंध, कंग, शिशुपाल, कालयमन आदि चरित्रों का आर्योत्तर संस्कृति के अनुगामी एवं क्षत्र का उपासक होना सिद्ध होता है। 'महाराष्ट्र ज्ञानकोष' में डॉ० केतकर द्वारा भारत में आर्यों के पूर्व तथा उनके सम-कालीन देश्य संस्कृति के अस्तित्व की ओर किया हुआ संकेत तथा महाभारत युद्ध से लगभग छः सौ वर्ष पूर्व दाशरथी युद्ध की सम्भावना इस बात का समर्थन करती है,^१ तथा वैदिक-काल में प्रचलित नामों की ओर भी विस्मृत अतीत की ओर ले जाती है।

जिस काल में विष्णु ब्राह्मणों द्वारा यज्ञ देवता के रूप में पूज्य थे उसी काल में शुद्ध क्षत्रिय जातियों की स्वतन्त्र धार्मिक विचारधारा भागवत अथवा सात्त्विक सम्प्रदाय के रूप में ब्राह्मणोत्तर देश में यानी भारत के उत्तरी-पश्चिमी प्रदेश में, जहाँ ब्राह्मणों का अधिक प्रभाव न था, अस्तित्व में थी तथा यह धर्म जो आरम्भ में उन जातियों तक ही सीमित था क्रमशः दक्षिण की ओर फैल रहा था।^२

सैद्धान्तिक दृष्टि से इन दोनों विचारधाराओं में काफी अन्तर था। ब्राह्मण धर्म में अनेक देवताओं को मान्यता मिली थी। धर्म का प्रमुख अंग था यज्ञ और विष्णु यज्ञ-रूप होने के कारण अन्य सभी देवताओं से श्रेष्ठ माने जाते थे। देवता को प्रसन्न करने के लिए बलि देने की प्रथा थी तथा लक्ष्य था भौतिक समृद्धि प्राप्त करने के साथ-साथ विष्णु के परमपद की प्राप्ति। दूसरे शब्दों में ब्राह्मण-युग की साधना वैदिक परमात्मोपासना के ही अनुरूप थी तथा योग था ध्यान योग^३, जो परमात्मा-विषयक अज्ञात पर आधारित था। सात्त्विक अथवा भागवत धर्म में, जो स्वयं भी कर्मकाण्ड पर आधारित था, इस धार्मिक विचारधारा में सुधार करते हुए बहुदेववाद की जगह एकेश्वरवाद की स्थापना की तथा साधना पक्ष में अनन्य भक्ति को प्रमुख स्थान दिया। इस धर्म के अन्तर्गत परमात्मोपासना की जगह आत्मोपासना को महत्त्व दिया गया तथा ध्यान एवं अज्ञात का स्थान ज्ञान एवं भक्ति में ले लिया। हिंसा की जगह अहिंसा को मान्यता मिली। इस तरह देखा जाए तो वासुदेव द्वारा वैदिक युग के कर्म-काण्ड एवं प्राचीन साक्ष्य तथा योग का समन्वय भागवत धर्म में हुआ। भागवत अथवा सात्त्विक धर्म के प्रवर्तक वासुदेव एक महामुरूप थे। उनके व्यक्तित्व एवं उपदेश से प्रभावित होकर ही उनके अनुयायी सात्त्विकों ने उनके जीवन काल में ही उन्हें अपना उपास्य देव स्वीकार किया तथा परवर्ती काल में वे पूर्ण परब्रह्म स्वरूप समझे जाने लगे। महाभारत में हमें उनके यही दोनों रूप दिखाई पड़ते हैं।^४

ये दोनों प्रकार की धार्मिक विचारधाराएँ एक ही काल में दो विभिन्न प्रदेशों में पूर्ण विकास को प्राप्त कर चुकी थी तथा दोनों का आधार लगभग एक होते हुए भी मान्यताएँ विभिन्न होने के कारण दोनों के उपास्य देव वासुदेव एवं विष्णु का वासुदेव तथा विष्णु का ऐश्वर्य अस्तित्व पृथक्-पृथक् बना हुआ था। कालान्तर में इन धार्मिक विचारधाराओं की प्रतिक्रियास्वरूप बौद्ध एवं जैन धर्मों के अन्तर्गत निरीश्वरवाद की स्थापना होती ही जहाँ एक ओर इस नूतन धर्म के

१. महाराष्ट्र ज्ञानकोष, पृ० ७८।

२. अ. हि. धर्म, पृ० ६६-७०।

३. वैष्णव धर्म : परशुराम चतुर्वेदी, पृ० ३४।

४. वैष्णव धर्म, पृ० ३२।

एकीकरण की आवश्यकता प्रतीत हुई वहाँ दूसरी ओर विष्णु एवं बामुदेव दोनों में निहित श्रद्धाश्रिता न भी इस दिशा में सहायता पहुँचाई।^१ अतः यह अनुमान करना अनुचित न होगा कि निरीक्षरवाद की यह नई चेतना तथा विभिन्न धार्मिक मतों का अस्तित्व ही इस एकीकरण का प्रधान कारण बना। बामुदेव कृष्ण के एकीकरण से वहाँ एक ओर दो विभिन्न धार्मिक विचारधाराओं का गठबंधन हुआ वहीं दूसरी ओर दोनों के उपास्य दोनों की कल्पनाओं में भी स्वल्प की दृष्टि से आश्रित-श्रद्धाश्रिता हुए। विष्णु जो पहले केवल यज्ञ से सम्बन्धित एक श्रेष्ठ दत्ता माने गए थे अब भक्तधर्मी परमेश्वर समझे जाने लगे। यह परमेश्वर पर एकीकरण के सब केवल बामुदेव को ही प्राप्त था। दूसरी ओर बामुदेव जो क्षत्रिय जातियों के उपास्य देव थे क्षत्रियों द्वारा स्वीकार किए गए तथा परवर्ती काल में वे विष्णु के पुनर्जात भी मान लिए गए।

महाभारत में प्राचीन लोगों की रचना के समय तक सारस्वत अथवा भागवत धर्म का ही प्रचार था। उस समय तक विष्णु केवल एक आस्तित्व देवता थे।^२ इसीलिए गीता में बामुदेव की आदिष्टियों में विष्णु बताया गया है।^३ बामुदेव और विष्णु का एक ही मान और क्रम के एकीकरण की स्थापित करता है। इससे सिद्ध होता है कि बामुदेव तथा विष्णु का एकीकरण महाभारत के रचनाकाल के बाद की घटना है। अथर्ववेद-संहिता के आधार पर यह भी कहा जा सकता है कि यह एकीकरण ईसा-पूर्व दूसरी या तृतीय नव सगन्त ही हुआ था तथापि अभी बामुदेव की उपासना स्वतंत्र रूप से भी चली आ रही थी। ऐसी दशा में प्रश्न उठता है कि इन दोनों दत्ताओं से सम्बन्धित दस सगन्त धार्मिक विचारधारा को कालांतर में वैष्णव नाम ही क्यों मिला? इस प्रश्न का समाधान परवर्ती काल में प्रचलित विभिन्न धार्मिक सम्प्रदायों का अध्ययन करने से हो जाता है।

वैष्णव धर्म का सर्वप्रथम प्रयास महाभारत के अन्तिम भाग में हुआ है।^४ राजा भीमरी महाभारत के इस भाग का रचनाकाल ईसा की पाँचवीं सताब्दी मानते हैं।^५ अतः यह मानना अनुचित न होगा कि ईसा के बाद पाँचवीं सताब्दी तक विष्णु किसी सम्प्रदाय विशेष के उपास्य देव नहीं माने जाते थे अपितु वे केवल यज्ञ से ही सम्बन्धित, विद्वानों के पीरक एवं पाठक देवता के रूप में ही चन्दनाय थे। डॉ० माडारकर के अनुसार मावदगीता तथा अनुगीता के रचनाकाल के बीच बामुदेव कृष्ण और विष्णु का एकीकरण हो चुका था क्योंकि अनुगीता में कृष्ण द्वारा उत्तमक श्रद्धा की क्षमा विष्ट का सिखाने का उल्लेख है जिसे वैष्णव रूप कहा गया है।^६ पर गीता में इसी रूप को विद्वान-रूप कहा गया है जो कृष्ण ने अर्जुन को सिखाया था। डॉ० माडारकर के अनुसार इसी आधार को प्रमाण मान लिया जाए तो गीता में भी अर्जुन ने कृष्ण को दो बार 'विद्वान्' शब्द से सम्बोधित किया है। पर वस्तुतः इस शब्द का प्रयोग वहाँ कृष्ण के तेजनु समय रूप-रूप को सम्बोधित करने के लिए

१ वैष्णव धर्म, पृ० ५२।

२ वैष्णव धर्म, पृ० ५४।

३ गीता, २०।१७।

४ महाभारत, १०।१६।

५ डॉ० माडारकर, पृ० २५।

६ डॉ० माडारकर, पृ० २२।

ही हुआ है, क्योंकि बीता के ही अन्य उल्लेख के अनुसार विष्णु आदित्यों में सर्वश्रेष्ठ है। अतः डॉ० मांडारकर का अनुमान ठीक नहीं प्रतीत होता।

वेद-निहित कर्मकाण्ड की प्रतिक्रिया-स्वरूप कर्म से विमुक्त होकर सत्य की खोज में एक दूसरी चिन्तनचरक चिचारधारा विकसित होती है^१ तथा ऋग्वेद में सृष्टि की उत्पत्ति-

विषयक कल्पना^२ प्रचल होकर नारायण की सृष्टि के रचयिता के

नारायण तथा

रूप में अधिष्ठित करती है। ऋग्वेद के नारायण वस्तुतः ऐतिहासिक

नारायणीय धर्म

अथवा पौराणिक न होकर पूर्ण रूप से वास्तविक के देवता थे।^३

वेदोत्तर साहित्य में नारायण शब्द का सर्वप्रथम उल्लेख शतपथ ब्राह्मण^४ में मिलता है जहाँ पुरुष नारायण द्वारा यज्ञ वेदी से वसु, धर्म तथा आदित्यों का प्रातः, मध्याह्न एवं साध्य अर्घ्य के रूप में भेजे जाने तथा उनके स्वर्ग वेदी पर अधिष्ठित होने का उल्लेख है। इस उल्लेख के अनुसार नारायण सभी लोकों, देवताओं एवं वेदों में व्याप्त है तथा इन सबका अधिवास नारायण में है। इस प्रकार नारायण यहाँ वैदिक कल्पना के अनुरूप परमात्मा के स्वरूप में अधिष्ठित किये गए हैं।^५ इसी ब्राह्मण में पुरुष नारायण के प्राणिमात्र में श्रेष्ठत्व प्राप्त करने तथा उनमें शास करने के लिए पाँचरात्र सत्र करने का भी उल्लेख मिलता है तथा नारायण के यज्ञ करने तथा सर्वश्रेष्ठ बन जाने का वर्णन है।^६ ऋग्वेद में पुरुष सूक्त के रचयिता को भी नारायण कहा गया है।^७ डॉ० मांडारकर के मतानुसार पुरुष सूक्त के रचयिता को नारायण मानना पुरुष और नारायण की कल्पना पर आधारित है जो शतपथ ब्राह्मण में लक्षित होती है।^८ नर और नारायण की यही कल्पना मनु^९ से भी होती है जहाँ जल की नर से उत्पत्ति होने के कारण उसे नार कहा गया है और ब्रह्मा और हरि का निवास जल पर होने के कारण वे दोनों नारायण कहलाए हैं। नर और नारायण की इस द्वैत कल्पना का बीज ऋक् संहिता एवं माण्डूक्य उपनिषद् में भी उपलब्ध होता है।^{१०} जहाँ आत्मा और परमात्मा के रूप में दो पक्षियों का उल्लेख है।

तैत्तिरीय आरण्यक^{११} में नारायण में उन सभी गुण-धर्मों की स्थापना हो जाती है जो उपनिषदों में परमात्मा के लिए प्रयुक्त हुए हैं। महाभारत और पुराणों में वे परमेश्वर समझे जाने लगते हैं तथा उनका सम्बन्ध विशेष रूप से सृष्टि की रचना से माना जाता है। पौराणिक दृष्टि से नही क्षीराब्धि अथवा श्वेत-द्वीप के शेषशायी नारायण है।

१. ग. दिग्गोर्जीव इतिविक फिलोसोफी। दास मुद्र, भाग १, पृ० १५।

२. ऋ० १०।८२।५-६।

३. वै० शै० मांडारकर, पृ० ३१।

४. शतपथ ब्राह्मण, १२, ३, ४।

५. वै० शै० मांडारकर, पृ० ३१।

६. शतपथ ब्राह्मण, १३, ६, १।

७. ऋ० १०।१०।

८. वै० शै० मांडारकर, पृ० ३१।

९. मनु, १, १०।

१०. वै० शै० मांडारकर, पृ० २८।

११. तैत्तिरीय आरण्यक, १०, ११।

महाभारत में ब्रह्मा की उत्पत्ति नारायण की नाभि से मानी गई है।^१ इसी प्रत्य के नारायणीवोपाख्यान में नारायण का भिन्न भिन्न स्वरूप स्वीकृत किया गया है जो विष्णु के बहुपुत्र म भिन्न है। इसी उपाख्यान में नारायण स्वयं नारद को वामुदेव नारायण, वामुदेव तथा का धर्म बतलाते हैं तथा वामुदेव की मृष्टिकर्ता परमात्मा एवं विष्णु संप्रदायों का एकीकरण स्पष्ट कहते हैं। यही कृष्ण के एकीकरण धर्म अध्याय परमात्मा के कारण तथा उत्तम ध्यामी प्रति एवनिष्ठ भक्ति या ही परमात्मा प्राप्ति का प्रतिपादन किया जाता है। तबसे धर्म का यज्ञ नारायणीकरण नारायण तथा वामुदेव का एकीकरण का प्राथमिक सूत्र प्रतीत होता है। यद्यपि सरितामर में नारायण स्वयं-ईश्वर म शेषात्म्या पर आसीन है तथा स्वामी उनके पर दानी हुई विवृत है।^२ महाभारत में वन-पर्व में जल प्रलय कथन के अन्तर्गत जल पर क्रीड़ा करने वाले बाल-रूप नारायण का उल्लेख है।^३

संदाजित हृष्टि से नारायणीय एवं भागवत धर्मा में अन्तर तो है ही नहीं, बल्कि नारायणीय धर्म में वामुदेव की भावना देकर भागवत धर्म में प्रतिपादित अन्तर मक्ति का ही उद्घाटन सम्पन्न किया गया है। अन्तर केवल इतना ही है कि वामुदेव उपनिषद्वादी नारायण की कल्पना, जो मूल रूप में उन्हें बालावरण के रूप में भावना देती थी, महाभारत-काल तक आकर उन्हें परमात्मा पर आसीन करने वाली बना देती है। यतिरीय आरम्भिक म हर्षि धर्म का प्रयोग जो पहले ईश्वर के लिए होता था, इसी परमात्मा स्वरूप नारायण के लिए हुआ।^४

पहले कहा गया है कि वामुदेव-कृष्ण तथा विष्णु का एकीकरण गीता के पश्चात् भीषणिक काल में हुआ है। यही काल वामुदेव एवं नारायण का एकीकरण का काल माना जा सकता है। क्योंकि गीता में नारायण के उल्लेख के अभाव से स्पष्ट सिद्ध होता है कि नारायणीय धर्म की स्थापना—नारायण की कल्पना प्राचीन होने हुए भी—बाद की घटना है। डॉ० भादरायण का अनुमान है कि गीता के रचनाकाल तक वामुदेव एवं नारायण का एकीकरण नहीं हुआ था न ही नारायण विष्णु के अवतार माने जाते थे।^५ उनका यह भी अनुमान है कि वामुदेव का महत्त्व बढ़ जाने का उपरान्त वामुदेव धीरे धीरे नारायण का एकीकरण हुआ।^६ इस मन्त्र से भी उपरान्त मन्त्र की पुष्टि होती है।

महाभारत में नारायण एवं नारायणीय धर्म के विषय में जो उल्लेख उपलब्ध होते हैं उनसे भी यह निश्चित होता है कि नारायणीय धर्म की स्थापना गीता के पश्चात् की घटना है, यद्यपि नर-नारायण की कल्पनाएँ प्राचीन थीं। महाभारत में वाक्यायन नामके से

१ महाभारत ३।१२।३४ तथा २२।३४।१८।

२ वे० री० भादरायण, पृ० ३२।

३ महाभारत, वन पर्व, अध्याय १८८, १८९।

४ वामुदेव धर्म, पृ० १६।

५ वे० री० भादरायण, पृ० ३२।

६ वे० री० भादरायण, पृ० ३३।

७ वही पृ० ३२।

८ महाभारत, अध्याय २, ४।

कहते हैं कि स्वयं नारायण ने जो धर्म नारद को बताया था वही हरिगीता में जनमेजय को बताया गया है। यह ऐकांतिक धर्म वही है जो कृष्ण ने अर्जुन को बताया था^१ तथा प्रत्येक ब्रह्माण्ड के आरम्भ में इस धर्म की स्थापना नारायण ने की थी। चौथे ब्रह्माण्ड-काल में इस धर्म को दो बार सात्त्विक धर्म कहा गया है तथा इसी ग्रन्थ में इस धर्म का उपदेश परम्परा के रूप में नारायण से प्रजापति, दक्ष, विवस्वान तथा इक्ष्वाकु को प्राप्त हुआ बताया गया है।^२ नारायणोपाख्यान के अन्तर्गत वासुदेव द्वारा एकनिष्ठ भक्ति पर भी जोर दिया गया है^३ तथा कहा गया है कि नारायण को वही देव सकता है जो उनका एकनिष्ठ भक्त हो। इसीलिए नारद जो नारायण के एकनिष्ठ भक्त थे नारायण का दर्शन पा जाते हैं। वन-पर्व^४ में अर्जुन एवं जनार्दन नर और नारायण कहे गए हैं तथा दोनों के अभेद का भी प्रतिपादन किया गया है। उद्योग-पर्व^५ में कहा गया है कि अर्जुन एवं वासुदेव परम्परा-नुसार प्राचीन नर-नारायण हैं।

वासुदेव एवं नारायण धर्म में केवल सैद्धान्तिक दृष्टि से ही अभेद नहीं है वरन् नारायणीय धर्म पूर्ण रूप से सात्त्विक धर्म पर ही आधारित है। इतना ही नहीं, महाभारत के उपर्युक्त उल्लेख भी गीता में प्रतिपादित सिद्धान्तों पर ही आधारित प्रतीत होते हैं तथा महाभारत-काल में वासुदेव को ही नारायण भी मान लिया गया है तथा इस मान्यता के समर्थनार्थ ही नारायणीयोपाख्यान का समावेश महाभारत में किसी परवर्ती-काल में हुआ जान पड़ता है।^६

महाभारत के प्रत्येक अध्याय के आरम्भ में नर-नारायण की वन्दना से भी इसी मत की पुष्टि होती है तथा स्पष्ट रूप से विदित होता है कि उस समय तक वासुदेव और अर्जुन का नर-नारायण के साथ एकीकरण हो चुकने के कारण ही महाभारत में नर-नारायण स्तुति के पात्र समझे जाते हैं। इस बात में नारायण धर्म की महत्ता प्रतिपादित होते हुए भी गौरव रह जाती है तथा वासुदेव की परमात्मा के रूप में स्थापना की ही महत्ता अभिलक्षित होती है।

वासुदेव, विष्णु एवं नारायण का एकीकरण इन दोनों सम्प्रदायों के विचार-साम्य, शैव-मत के तत्कालीन प्रचार एवं बौद्ध तथा जैन धर्मों के अन्तर्गत निरीश्वरवाद की स्थापना की प्रतिहिम्मा-स्वरूप प्रतीत होता है।^७ महाभारत में शिव की स्तुति तत्कालीन निगूढ़ धार्मिक मतभेद की ओर इंगित करती है। इसी मतभेद के फलस्वरूप तत्कालीन धार्मिक विपन्नताओं में समता की स्थापना के लिए विष्णु में विभिन्न सम्प्रदायों को अन्तर्निहित करके एक ही परमेश्वर की स्थापना को मान्यता देकर व्यावहारिक रूप में एक व्यापक धर्म की स्थापना हुई जो कालान्तर में वैष्णव धर्म कहलाई। इस व्यापक धर्म के वैष्णव-धर्म कहलाने तथा

१. महाभारत, अध्याय ३४८।

२. वै० शै० भाटारकर, पृ० ७।

३. वही, पृ० ७।

४. वनपर्व, १२, ४६, ४७।

५. उद्योग-पर्व ४६, १६।

६. वै० शै० भाटारकर, पृ० ३२।

७. अ० दि० आफ० वै० : राय चौधरी, पृ० १०७।

विष्णु की परमात्मा रूप में स्थापना एवं मायता के पीछे कई कारण दृष्टिगोचर होते हैं। सबसे पहले विष्णु जो वैदिक देवता थे बद-वर्णित विशेषताओं के कारण ब्राह्मण-नाल में भ्रम देवताओं में श्रेष्ठ समझे जाने लगे थे तथा महाभारत-काल तक धावर के नारायण के माप लगभग एकरूप भी हो गए थे।^१ नारायण मुख्यतः सृष्टि के स्वामि एवं विनाश के देवता होने के कारण विष्णु का महत्त्व बढ़ गया। रामानुज में अवतारवाद का बीज निहित होने के कारण तथा गीता में अवतारवाद की स्थापना होने के कारण स्पष्ट ही वासुदेव में एकीकरण के लिए भ्रम सभी देवताओं की अपेक्षा विष्णु ही अधिक योग्य समझे गए। वासुदेव की अपेक्षा विष्णु की अधिक महत्त्व प्रदान करने के पीछे ब्राह्मणों का विशेष प्रयास लक्षित होता है। इस धारणा की पुष्टि महाभारत के आधार पर ही हो जाती है जहाँ धर्मनिष्ठ ब्राह्मण वासुदेव कृष्ण को नारायण मानना अस्वीकार करते हैं।^२ महाभारत में निश्चित महा विरोध गीता के रचना काल में भी विद्यमान प्रतीत होता है जिसकी पुष्टि गीता से हो जाती है।^३ अतः हम मानते हैं कि वासुदेव कृष्ण एवं विष्णु नारायण के एकांतरण के पीछे ब्राह्मण धर्म की विचारधारा अत्यन्त प्रबलता से काम करती रही है तथा परिस्थितिवश सात्वत मा भागवत धर्म को आरम्भसात करके विष्णु को परमात्मा पद पर अधिष्ठित करती है। इस एकीकरण के फलस्वरूप विष्णु ब्रह्म और दत्ता त रहकर उनका स्वरूप गीताविहित व्यापक परब्रह्म के रूप में निश्चित होता है। विष्णु के इस नवीन स्वरूप-परिवर्तन के कारण ही सायद सात्वत का भागवत धर्मावलम्बियों को नवीन स्थापना को स्वीकार करने में आपत्ति नहीं हुई।

डॉ० आचार्यर इस एकीकरण में ईसा की पहली शताब्दी में गोपालकृष्ण का भी समावेश मानते हैं। उनका अनुमान है कि गोपालकृष्ण, जो बाद में वासुदेव कृष्ण में एकरूप हो गए, किसी आभीर जाति के देवता थे जो ईसा की पहली शताब्दी के लगभग भारत में आकर बस गई थी तथा इस देवता को बाल-लीलाएँ ईसा पर आधारित हैं।^४ डॉ० आचार्यर का मत सविन्य प्रतीत होता है क्योंकि 'अभ्यर' नाम, जो 'अभीर' का पर्याय है एवं बहीर जाति को सूचित करता है, ईसा से कई शताब्दियों पूर्व भारत में विद्यमान था तथा इस जाति के लोग पाण्डु वंश के साथ मिलन देग में आ गए थे।^५ निलन के मतानुसार गोपाल कृष्ण और कोई न होकर वासुदेव कृष्ण ही हैं तथा कृष्ण का बाल लीला-वर्णन पर बर्ती कल्पनाएँ हैं।^६ डॉ० आभीर ने डॉ० आचार्यर के मत के आधार का सूत्र विदलेपन करते हुए गोपाल कृष्ण को वासुदेव कृष्ण ही माना है जो मन्वा युविसंगत प्रतीत होता है।^७ गोपाल कृष्ण को वासुदेव कृष्ण मान लेने पर भी गोपाल कृष्ण सम्प्रदाय के रूप में वासुदेव कृष्ण के प्राचीन रूप और भान्यताओं से एक महत्त्वपूर्ण परिवर्तन दृष्टिगोचर होता है।

(१) अ० वि० आर्क वै० राज चौधरी, पृ० ११४।

(२) वही, पृ० २०७।

(३) गीता, ७।२६, ८।११।

(४) वै० श्री० आचार्यर पृ०, ६ = ६।

(५) तमिल पटान इन्डो इण्डियन—डॉ० काक सनार्ड, पृ० १७।

(६) गीता रङ्गय का० अ० तिमर, पृ० १४३।

(७) अ० वि० आर्क वै० राज चौधरी, पृ० १५६-६०।

छांदोग्य उपनिषद्, मेगस्थनीज का इंडिका, पातंजलि का महाभाष्य, बौद्धों का घट—जातक इत्यादि के अनुसार, जिन्हें प्रायः सभी विद्वान् कृष्ण से सम्बन्धित सबसे प्राचीन उपलब्ध आधार मानते हैं।^१ कृष्ण एक परम बौद्ध तथा महायोगी ही सिद्ध होते हैं। दूसरे शब्दों में यों कहा जा सकता है कि महाभारत के प्राचीन अंगों के रचना-काल तक वे एक महापुरुष और धर्म के प्रवर्तक के रूप में ही अभिलिखित होते हैं। स्पष्ट ही इन सब ग्रंथों में उनका उदात्त चरित्र ही सर्वत्र अंकित है और वह भी उनके पाण्डवों के सम्पर्क में आने के बाद का है। ठीक इसके विपरीत उनके चरित्र के अन्तर्गत शृंगार-लीलाओं का समावेश, जो मुख्यतः हरिवंश, भागवत आदि पुराणों में बिखरा पड़ा है, निश्चय ही बाद का आविष्कार प्रतीत होता है। कृष्ण के चरित्र में इन नवीन बातों के समावेश का सूत्र खोजने के लिए महाभारत, हरिवंश एवं अन्य पुराणों के मान्तरिक आधारों का विवेचन अत्यन्त आवश्यक है; क्योंकि यह समावेश कृष्ण-चरित्र में वह नवीन मोड़ है जिसके सहारे कृष्ण से सम्बन्धित प्रायः सभी परवर्ती सम्प्रदाय चलते हैं।

कृष्ण की कथा विष्णु, ब्रह्मा, भागवत, ब्रह्मवैवर्त, स्कन्द, वामन तथा कूर्म पुराणों में मिलती है। अन्य पुराणों में वह बहुत ही संक्षेप में दी गई है तथा उपर्युक्त पुराणों की कथा से विभिन्न नहीं है। विष्णु तथा ब्रह्मा पुराणों में वर्णित कथा शब्दजः एक ही है तथा छद्मोक्त रूप में अष्टाध्यायों में दी गई है। इन दोनों पुराणों में एक जैसे छद्मोक्त अष्टाध्यायों का होना किसी एक का अनुकरण न होकर दोनों का आधार कोई अन्य प्राचीन प्रचलित पुराण प्रतीत होता है।^२ तथापि कालिदास के समकालीन अमरसिंह द्वारा पुराणों के विषय में बताये हुए लक्षण^३ विष्णु-पुराण में विद्यमान होने के कारण उसे उपलब्ध सभी पुराणों से पहले का माना जा सकता है। साथ ही यह महाभारत के मूल स्वरूप के पश्चात् का है; क्योंकि उसमें महाभारत में वर्णित कृष्ण का चरित्र संक्षेप में देकर उनके आरम्भिक जीवन का ही अधिक वर्णन है। हरिवंश, जो कृष्ण कथा का दूसरा स्रोत है, विष्णु-पुराण के बाद की रचना है। उसकी कथा विष्णु-पुराण पर आधारित प्रतीत होती है, क्योंकि जहाँ एक ओर हरिवंश की कथा विष्णु-पुराण की अपेक्षा अधिक विस्तारपूर्ण है, वहाँ दूसरी ओर पूतना को राजसी कहा गया है जो विष्णु-पुराण में केवल बच्चे का बध करने वाली स्त्री के रूप में प्रस्तुत की गई है। इस तरह विष्णु-पुराण के रचना-काल तक आकर प्राचीन प्रचलित कृष्णकथा में एक नवीन विचारधारा का समावेश हो जाता है जो भक्ति के आवरण में कृष्ण और गोपियों के बीच उदात्त-शृंगार की कल्पनाओं को स्वीकार करके परवर्ती साहित्य-सर्जना में निदिष्ट प्रवाह का काम करती है।

अतः हम देखते हैं कि वामदेव कृष्ण और विष्णु के एकीकरण में विष्णु-पुराण एक महत्त्वपूर्ण कार्य करता है तथा इस तरह कृष्ण में उन सभी गुण-दोषों का आरोपण कर देता है जो वैदिक एवं ब्राह्मण-युगों में विष्णु से सम्बन्धित थे।^४

१. अ० डि० आर्क वै०, राज चौधरी, पृ० ६१।

२. डी० एन० पाल—लक्ष्मण टीकिम ऑफ़ श्रीकृष्ण—प्रस्तावना।

३. परिम्यादिक रिसर्च, सख्त १, पृ० २८६-८७ तथा डी० ए० एल० ऑफ़ बंगाल, पृ० १८६-७-१०।

४. अ० डि० आर्क वै०, राज चौधरी, पृ० ७४।

अश्वेद म विष्णु गोप है । उनसे यही श्रुतिगता गायी का आवास है ।^१ अतः कृष्ण भी गोपाल बन जाते हैं । ऋग्वेद म विष्णु गवर का हारन है । कृष्ण भी कव का वप करते हैं । ओषामन-मून ने अनुसार विष्णु गाविन् तथा दामोदर हैं । कृष्ण भी गोविन् और दामोदर हैं । अश्वेद म विष्णु बाल्य न रहकर युवावस्था का प्राप्त करते हैं^२ तथा दास्य के शब्दा म 'कृत्स्नितायौऽयं पूव भवति म विष्णु की काम-मन्वन्धी कई लीलाओं का संयोजन मिलता है^३ जो कागन्तर म कृष्ण की विशेषता बन जाती है । वापन का म ध्वनि एल तो कृष्ण की कई लीलाओं की आधार भूमि बन जाता है । प्राचीन ज्ञावा के भीम-बाभ्य में विष्णु की सुन्दर पृथ्वी देवी पर आभक्ति तथा वराह का में उतने साथ समोत करते नरकापुर की उल्लास का वणन है ।^४ मलाया म पृथ्वी व विषय म विष्णु की इसी आराधिका का क्विचित् परिचयन म मिलता है । यही वराहको विष्णु पृथ्वी म प्रयाग करके एक प्रयाग देखते हैं तथा राक्षस का रूप धारण करते पृथ्वी देवी व साथ वंपूवक सभाग करते हैं ।^५ कृष्ण पर विष्णु व पुन यमों का यह आरोपन नहीं एव और वास्तुम विष्णु व एकीकरण के पल्लवक हृष्टिगोचर होता है वहाँ इसी आर साम्प्रदायिकता व हाथों विष्णु की तटस्थ रूप कर कृष्ण चरित्र म अवाछनीय तत्व का गीण रूप से समावेश करने का अनुद प्रयास भी प्रतीत होता है ।^६ कृष्ण का चरित्र यदि सचमुच शृंगार म आतप्रोत होता तो गिगुवात का अश्व-युद्ध के समय कृष्ण की डटकर निन्दा करता है उन्हें वास्तु कह बिना न रहता ।^७ अन्य पुराण मयुरा-गमन व समय कृष्ण को पाव-मात्र वप का बालक मानते हैं^८ तथा मयुरा स उनक ब्रज की लौटन का नहीं उल्लेख ही नहीं मिलता । एही दशा मे शृंगार का प्रश्न ही नहीं उठता है ।

उपमु कत विवचन स प्रतीत होता है कि गोपालकृष्ण कोई परवर्ती दवना न होकर वास्तुदेव और विष्णु की एकता म प्रतिपन्नित एक बलता है जो सारार होकर परवर्ती बाल म विभिन्न सम्प्रदायों एवं धार्मिक विचारधाराओं का प्रवाहित करती है ।

इस एकीकरण म पौवरात्र तथा भागवत धर्म व सम्मिलन द्वारा एक नम भक्ति-भाग का उदय होता है जो परवर्ती बाल मे जगन्नीव का लेकर अनेक सम्प्रदायों को आम देता है ।

पौवरात्र म वास्तुदेव की अथ श्रूढ़ा व साथ स्थापना होने हुए भी वह कृष्ण के ऐकान्तिक धर्म स मिल प्रतीत हुनी है, मद्यपि दोनों धर्मों के अन्तगत साधना-धर्म म भक्ति को ही प्रमुख स्थान दिया गया है ।^९ पौवरात्र धर्म के अनुसार परब्रह्म अद्वितीय, अनादि अवल, दुःखरहित, निस्सीम, मुक्तानुभूत तथा भागवत धर्म एवं दश काल से अविच्छिन्न होने के कारण पूण व्यापक और नित्य

१ अ. १।१४।

२ अ. १।१५।६।

३ सावित्र, १११७, पृ० ८।

४ अ. अश्वेदम अथ कर्त्तुं विष्णुहन्त्र, पृ० १४३।

५ अ० हि० बाल दे० राजवैपरी, पृ० ७५।

६ मङ्गभाउ, समापन, ४२।६।

७ सादर एवम अविच्छिन्न अर्थ श्रीकृष्ण, आ द० एव० पाप, पृ० ३।

८ वे० श्री० अद्वैतचर, पृ० ३८-३९।

है। यह निर्गुण-सगुण दोनों है। सगुण ब्रह्म-ज्ञान, शक्ति, ऐश्वर्य, -बल, वीर्य तथा तेज से परिपूर्ण होने के कारण पदगुण्य है। भगवान् की शक्ति प्रकृति है तथा दोनों एक प्रतीत होते हुए भी उनमें अद्वैत नहीं है।^१ धर्म की संस्थापना एवं दुष्टों के नाश के लिए भगवान् ने चार प्रकार के अवतारों की कल्पना है—व्यूह, विभग, अचवितार तथा अन्तर्यामी अवतार। पांचरात्र के अनुसार जीव अनादि, आनन्दस्वरूप तथा व्यापक है, पर सृष्टि के आरम्भ में अविद्या से परिपूर्ण होने के कारण वह अल्पज्ञ बन जाता है तथा इस तरह भवसागर में भटकता रहता है। भगवान् की कृपा से ही जीव समत्व-बुद्धि प्राप्त करता है तथा वैराग्य और विवेक के माध्यम से ज्ञान पाकर वासुदेव के चाम मे प्रवेश करके मोक्ष प्राप्त करता है।^२ ब्रह्म के साथ जीव के अभेद ज्ञान को ही ज्ञान माना गया है। इस प्रकार पांचरात्र-सम्प्रदाय जीव और ब्रह्म की एकता का प्रतिपादन करते हुए भी परिणामवाद को ही मानता है। मोक्ष-प्राप्ति के लिए जीव में सेवाभाव, समर्पण, दीनता के साथ-साथ भगवान् के रक्षक-रूप में अक्षण्ड विश्वास होना नितान्त आवश्यक है।^३

भागवत-धर्म के अनुसार जो पांचरात्र संहिताओं पर ही आधारित है^४ वासुदेव परब्रह्म तथा पदगुण्य है तथा उनके तीन व्यूहों की कल्पना है। वासुदेव का वास प्राणि-मात्र में है और प्राणि-मात्र भी उन्हीं में समाविष्ट है। भागवत-धर्म के अन्तर्गत अष्टयोग और धनन्व-भक्ति की स्थापना है तथा आत्मोपासना को स्वीकार किया गया है। ब्राह्मणों के अतिरिक्त अन्य लोगों को वासुदेव-भक्ति का अधिकार है तथा मनसा, वाचा, कर्मणा निष्काम बुद्धि को प्रधानता देते हुए कर्मरत होकर वासुदेव की उपासना को मान्यता दी गई है। वासुदेव के चतुर्व्यूह उपासना की पाँच विधियाँ हैं—मनसा, वाचा, कर्मणा वासुदेव की मूर्ति का दर्शन, उपादान अथवा पूजा की सामग्री का संग्रह, पूजन, स्वाध्याय अथवा मन्त्र-स्तुति तथा योग अथवा वासुदेव का चिंतन। इस विधि से वासुदेव की उपासना करने वाला जीव वासुदेव को प्राप्त करता है। इस तरह दोनों के मूल सिद्धान्त एक होते हुए भी पांचरात्र में कुछ अन्य तत्त्व भी मिश्रित कर लिये गए हैं। दोनों सम्प्रदायों में गोपालकृष्ण की स्थापना दृष्टि-गोचर नहीं होती। पांचरात्र सम्प्रदाय का विकास ईसा पूर्व तीसरी शताब्दी के आसपास माना गया है।^५ निश्चय ही इस काल तक गोपाल कृष्ण की स्थापना नहीं हो पाई थी। अतः यह कहना असंगत न होगा कि ब्राह्मणों द्वारा वासुदेवकृष्ण को परब्रह्म के रूप में स्वीकार करने के पश्चात् विष्णु-पुराण में कृष्ण के आरम्भिक जीवन का विष्णु-सम्बन्धी प्राचीन आधारों पर निरूपण हुआ तथा पांचरात्र में वर्णित परब्रह्म की शक्ति, माया अथवा प्रकृति का (जो प्राचीन साहित्य में भी के रूप में विद्यमान थी)^६ संस्कार होकर विशाल पौराणिक साहित्य की सर्जना हुई। भागवत-पुराण में इस स्थापना का पूर्ण विकास दृष्टिगोचर होता है जो परवर्ती कृष्ण-भक्ति का उद्गम माना जा सकता है।

१. भागवत धर्म, वासुदेव उपाध्याय, पृष्ठ १२२।

२. वही, पृष्ठ १२२।

३. वही, पृष्ठ १२१-१२२।

४. वै० शै० भाट्टाकर, पृष्ठ ३६।

५. वै० शै० भाट्टाकर, पृष्ठ ३६।

६. परमहंस ओ० श्री विष्णुधर्म, जे० मोक्षा, पृष्ठ १७५, २०६।

पुष्ट-काल तक आकर कृष्ण और विष्णु का एकीकरण प्रबल रूप से हो गया था तथा विष्णु देवाधिदेव और कृष्ण जनक पुष्पावतार मान लिए गए थे।^१ साथ ही अवतारों की पूजा भी आरम्भ हो गई थी तथा नारायण के साथ-साथ लक्ष्मी को भी मान्यता मिल गई थी, पर अभी तक राधा-कृष्ण की सहायता का आरम्भ नहीं हो पाया था यद्यपि अरजोधन के बुद्ध-चरित तथा भास के बाल चरित में गाथियों का उल्लेख तब भी विद्यमान था।^२

ईसा की तीसरी और चौथी शताब्दी तक का काल बंगाल घम का अधिराज्य प्रतीत होता है।^३ इसका मुख्य कारण कुपागवर्गीय शैव राजाओं का मयूर तथा आधिराज्य प्रतीत होता है। नासिक के गिलाखे से पता चलता है कि इन

राधानुजाघाय द्वारा काल तक सूर्यपुत्र और कामुदेव राम और बाल हो गए थे तथा बंगाल घम की पुन उन्हें बल्लभ पराजयी माना जान लगा था।^४ यह कथा भागवत स्थापना घम के हास को सूचित करता है। सम्भवतः बौद्ध एवं जैन धर्मों

का प्रचार के कारण यह घम उत्तर भारत में एक साधारण सम्प्रदाय के रूप में रह गया था पर टीक इस विपरीत दक्षिण में अस्तित्वों एवं जाधायों द्वारा इसका कोरे से प्रचार होना रहा तथा कई धर्मों की रचना हुई। आलवार साधना मुख्यतः भागवत हान के कारण उग्र भागवतमय भक्त संघा तथा ध्यान की ही अधिक महत्त्व मिला।^५ आलवारों की भावप्रमत्तता एवं भागवत में भक्ति के निरूपण के योग से भक्ति प्रेम का रूप ले लेती है, जिसका स्वरूप आध्यात्म को नैवे भक्तियों में निरंतर उठता है। आध्यात्म कोई भी भक्ति की भीतर बना जाता है।^६ दक्षिण में जहाँ एक ओर वैष्णव भक्ति का प्रचार हो रहा था वहाँ दूसरी ओर उत्तर में बौद्ध तथा जैन धर्मों का प्रचार से वैदिक धर्म का भार में अलग-थलग चलाई जा रही थी। 'साय तथा भीष्मा' के आचार्यों द्वारा इन शास्त्रों के समाधान एवं धर्म काश्च की धृष्टि में वैष्णवी सम्प्रदाय पर भी जातीय होने लगे। इसी प्रमाण में शङ्कराचार्य ने अद्वैतवाद की स्थापना की तथा ब्रह्म का एकमात्र मानकर जीव और ब्रह्म में अद्वैत को स्वीकार दिया। इन दोनों में मासिक द्वैत का कारण उन्होंने माया की माना तथा भक्ति या प्रेम की मान्यता न देकर जीव और ब्रह्म के अद्वैत के ज्ञान से ही मुक्ति सम्भव मानी और नैतिक श्रवणा की पूजा को स्वीकार दिया।

इन स्थापना के उत्तर में रामानुजाचार्य ने गीता उपनिषद्, 'सायनात्म' एवं ब्रह्म सूत्र और मास्य के आधार पर विनिष्ठाद्वैतवाद की स्थापना करने के ऐतरेयवाद एवं भक्ति की पुन स्थापना की। विनिष्ठाद्वैतवाद के अनुसार जीव और अस्त परमात्मा के ही गुण-विशेष है तथा इन परब्रह्म का स्वरूप विनिष्ठ है। ब्रह्म की प्राप्ति के लिए कोरे ज्ञान की अपेक्षा विविधभक्त भक्ति ही एकमात्र साधन है। रामानुजाचार्य द्वारा प्रवर्तित श्री-सम्प्रदाय में विष्णु-पूजन की विधि अधिकतर पाँचगव-सम्प्रदाय का अनुसरण करती तथा भक्ति का

१ वैष्णव धर्म परब्रह्म अनुपेदी, पृ० ४८ ।

२ गिलाखे, लिखक, पृ० १४३ ।

३ वैष्णव धर्म, पृ० ४० ।

४ अ० दि० भास के०, राज चौधरी, पृ० ६८ ३३ ।

५ अ० दि० ओर के०, राज चौधरी, पृ० ६८ ३ ।

६ अ० दि० भास के०, राज चौधरी, पृ० १८३ ।

प्रतिपादन गीता, पार्तजल-योग तथा आलवारों की शैली पर हुआ है^१ जिसमें स्नेह का भी समावेश है। भगवद्भक्ति का अधिकार चारों वर्णों को है। उपर्युक्त मान्यताओं को स्वीकार करते हुए रामानुजाचार्य ने अपने सिद्धान्तों द्वारा प्राचीन भागवत-धर्म की ही पुनः स्थापना की तथा कोरे ज्ञान के अनुदिन प्रचार का विरोध करते हुए भक्ति, कर्म और ज्ञान के समुच्चय को ही भगवद्भक्ति का सच्चा साधन माना।

भागवत-धर्म में प्रतिपादित भक्ति में शृंगार की कल्पना एवं कृष्ण की शृंगारमय भक्ति की स्थापना में पौराणिक काल की एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण रचना प्रतीत होती है, क्योंकि

प्राचीन भागवत व सांस्कृतिक धर्म में प्रतिपादित भक्ति के अन्तर्गत जयदेव का गीतगोविन्द शृंगार को स्वीकार नहीं किया गया था। सम्भवतः भक्ति में शृंगार का समावेश कृष्ण और बिष्णु के एकीकरण के पदचार्म को घटना है तथा उसका विकास भी बिष्णु-पुराण में वर्णित कृष्ण की दाल-लीलाओं से हुआ प्रतीत होता है। पहले कहा जा चुका है कि इस एकीकरण के फलस्वरूप कृष्ण में बिष्णु की काम-लीलाओं का आरोपण होने लगा था जिसका चरम विकास भागवत-पुराण में अभिलक्षित होता है। कृष्णपरक भक्ति में शृंगार का समावेश पौराणिक राधा की कल्पना पर आधारित है। राधा की कल्पना स्पष्ट रूप से लक्ष्मी से सम्बन्धित है। वैदिक साहित्य में श्री की कल्पना ही प्राचीन मोहेनजोदड़ो के अन्तर्गत 'माता'^२ की शक्ति-रूप में स्थापना की देखादेखी नारायण-धर्म और पाँचरात्र सिद्धान्तों पर आधारित पौराणिक काल में लक्ष्मी के रूप में विकसित होती है। राधा की कल्पना (जिस पर समस्त परवर्ती शृंगारमय भक्ति-साहित्य परलक्षित हुआ है) पौराणिक काल से पहले इष्टिगोचर नहीं होती। डॉ० भास्करकर के मतानुसार राधा का परमेश्वर की शक्ति के रूप में सर्वप्रथम उल्लेख भागवत-पुराण में मिलता है।^३ उपलब्ध ब्रह्मवैवर्त-पुराण में, जो मूल ब्रह्मवैवर्त-पुराण से भिन्न तथा परवर्ती है^४, ब्रह्मा राधा का कृष्ण से विवाह कराते हैं।^५ आदि पुराण में कृष्ण के अवतार धारण करने के पहले बिष्णु के कहने पर राधा मत्स्य-लोक में जन्म लेती है।^६ पद्मपुराण में तो वृषभानु राजा को यज्ञ के लिए पृथ्वी छुड़ करते समय ही राधा सीता की तरह मिल जाती है।^७ अन्य पुराणों के अनुसार विरजा नामक गोपी की बिष्णु रास-मण्डली में ले जाते हैं। राधा उन्हें खोजती है, पर बिष्णु विरजा के साथ बहस्य हो जाते हैं। तत्पश्चात् एक दिन कृष्ण को सुदामा के साथ देखकर राधा कृष्ण की निम्ना करती है, जिसके फलस्वरूप राधा और सुदामा के बीच चापों का आदान-प्रदान होता है और राधा की मानव-यौनि में जन्म लेना पड़ता है।^८ ब्रह्म

१. पृ० ६० ऑफ़ वै०, राय चौधरी, पृ० १५४।

२. दि रिक्लिनिगन्स ऑफ़ इंडिया, पृ० ५० फरमकर, पृ० ३६।

३. वै० शै० भास्करकर, पृ० ४१।

४. पौराणिक रिक्लेव्स ऑन हिन्दू साइन्स एण्ड कल्चर, आर० सी० हजरा, पृ० १६७।

५. ब्रह्मवैवर्तपुराण, ४, १५।

६. आदि-पुराण, ११।

७. पद्म-पुराण, ब्रह्म खण्ड, ७।

८. प्राचीन पवित्र कोष, विनाय शास्त्री, पृ० १३६।

मैत्रेय पुराण में राधा की उत्पत्ति कृष्ण के मायाय से मानी गई है।^१ यही लक्ष्मी के दो रूप भी मान गए हैं—एक राधा और दूसरा लक्ष्मी। लक्ष्मी का राधा रूप पृथ्वी पर कृष्ण ने साथ बिचरता है और लक्ष्मी विष्णु के साथ वैकुण्ठ में। आनन्दरामायण में राम में वरपात्र सगुणा दासी ही कृष्णावनार में राधा बन जाती है।^२

हम देखने हैं कि पौराणिक काल में कृष्ण भक्ति को विभिन्न दिशाओं में प्रवर्तित होने लगती है। एक ओर प्राचीन भागवत व सात्वतधर्म में प्रतिपादित शुद्धभक्ति को मायजा मिली हुई थी और दूसरी ओर पौराणिक राधा पर आधारित शृंगार भक्ति को, आश्रव, महापान आदि मन्त्राचार्यों की यौन कल्पनाओं से प्रभावित होती रही। इन बाह्य कारणों व साध-साध भक्ति में अन्तर्निहित सम्पत्ता ने भी प्रेम के रूप में शृंगार प्रधान भक्ति की कल्पना में योग दिया। भागवत-पुराण व परशुराम कृष्णपरक शृंगार प्रधान भक्ति एवं प्रेम की सम्पत्ता का दृग्गन् सबप्रथम समिल सन कविविधी आन्धाल कोदैं के भक्तों में होते हैं जिसका समय मन् ७१६ ई० माना जाता है।^३ यही शृंगार जयदेव के गीतगोविन्द में उपास रूप धारण कर लेता है। गीतगोविन्द जो एक गीति-काव्य कहा जा सकता है,^४ भक्ति में केवल शृंगार का ही समावेश नहीं करता बल्कि राधा और कृष्ण का लेकर आध्यात्मिक पृष्ठभूमि पर लौकिक शृंगार का सायागम चित्रण भी करता है। इस प्रयास में गीतगोविन्द तथा श्रीमद्भागवत के नाम स्वयं के माधुर्य शृंगार, विरहोद्गार और काव्यसौन्दर्य में काव्य दृष्टिगोचर होता है।^५ इस प्रकार गीतगोविन्द में जहाँ एक ओर सम्मोह विप्रलम्भ शृंगार को मूढ किया गया है, वहीं दूसरी ओर स्थान-स्थान पर भक्ति का पुट देकर शृंगार को आध्यात्मिक रूप देने का प्रयत्न स्पष्ट होता है। स्पष्ट ही जयदेव की राधा लक्ष्मी का अन्य रूप होते हुए भी एक साधार प्रेयसी के रूप में प्रस्तुत की गई है जिसका प्रेम मूलतः धारीरव मुख से मानसिक सुख की आश वरकर हाता हुआ-सा चित्रित किया गया है। राधा का यह चरित्र निम्नलिखित श्लोकों में स्पष्ट रूप से उल्लिखित है—

आलोल कपाप्राप्तरहितमलर्कं स्वेद लोलो कपोलौ ।

स्पष्टा दलानुरथा नृचलनगदवा हारिता हारयपि ॥

काशी काचिगन्ताया स्तनजमनद पाणिनाच्छाद्य सदा

पश्यन्ती चामरम् तदपि किमुल्लिख सम्परेम भित्तोति ॥

ईष मीलित दृष्टि मुखं हृषित सीत्कार धारयन्ता—।

दम्पसापुलकैलिकाकुविकसहन्तापुचोत्ता धरम् ॥

स्वान्तो कम्पियमोषरोपणि पस्त्वयात्तुरगीहो ॥

हृषीकपर्विमुक्तनि सहनोवन्मो धयत्नानम् ॥^६

उपपुक्त काव्य में भक्ति के साथ ही काम का चित्रण भी दृष्टिगोचर होता है।

१ मद्र-वैत २, १२ ।

२ प्राचीन परिचय ५० १-६ ।

३ का० वि० शॉक २०, २४ चौबरी, ५० १८४ ।

४ शिव (दक्षिण दृष्टिक मोर्चा, २० वि० शॉक २, ५० १८५) ।

५ दृष्टिक मोर्चा २० वि० शॉक २, ५० १८५ ।

६ गीतगोविन्द काव्य श्रुति, श्लोक ७, ८ ।

ठीक इसके विपरीत जयदेव के लगभग दो सौ वर्ष पश्चात् महाराष्ट्र में सन्त तुकाराम के अमंगों में राधा और कृष्ण की काम-लीलाओं से परे प्राचीन भागवत-धर्म में प्रतिपादित भक्ति की पुनः स्थापना के दर्शन होते हैं। सन्त तुकाराम के काल वारकरी सम्प्रदाय तक भागवत-धर्म पारमार्थिक समता निर्माण करके मौन हो गया था। धार्मिक क्षेत्र में ऊँच-नीच का भेद-भाव तथा अस्पृश्यता के बन्धन अब भी विद्यमान थे।^१ सन्त तुकाराम ने इन्हीं सामाजिक एवं धार्मिक विषमताओं को मिटाने के लिए जयदेव की भृंगार-बहुल भक्ति को न अपनाकर सर्वव्यापी प्रेम पर आधारित निष्काम-भक्ति को मान्यता दी। तुकाराम के विराणी (विरहिणी) अमंगों में यद्यपि कृष्ण की लीलाओं के अन्तर्गत यश-तनू सम्भोग-भृंगार का भी दर्शन होता है, पर ऐसा वर्णन अपेक्षाकृत बहुत ही कम है तथा पौराणिक परम्परा के निर्वाह के लिए ही हुआ है, क्योंकि जहाँ एक ओर भृंगार का वर्णन है, वहाँ दूसरी ओर कृष्ण की बाल-लीलाओं का भी विषद वर्णन मिलता है। तुकाराम की कृष्ण-भक्ति में कृष्ण का परब्रह्म-रूप ही मुख्य है और नटवर-रूप गौण।

‘त्याचि पंधे माझे लागले से चित्त ।

वाढ पाहे नित्य माहेराची ॥

तुका म्हेण जातां येतील न्यावया ।

अगे आपुलिया मायबाप ॥^२

(उसी मार्ग की ओर मेरी आँखें लगी हुई हैं और मैं नित्य मायके की यह सोचकर प्रतीक्षा करती रहती हूँ कि मुझे ले जाने के लिए अब माँ-बाप आते ही होंगे।)

उपयुक्त अंश में जीव-रूपी दुलहिन की मायके जाने की व्यग्रता में माता-पिता का भगवान् में बहुत ही सुन्दर निरूपण हुआ है। तुकाराम की रखुमाई और जयदेव की राधा में निरूपण का यह अन्तर स्पष्ट अभिलक्षित होता है। जयदेव की राधा परवर्ती कल्पनाओं के अनुसार जीव का प्रतीक मान लेने पर भी शारीरिक सुख की अनुगामिनी है, अतः जयदेव की भक्ति लौकिकता के धरातल पर एक आध्यात्मिक प्रयत्न है, पर तुकाराम का प्रेम शारीरिक वासनाओं पर आधारित न होकर एक आध्यात्मिक वासना है जिसका सम्बन्ध इन्द्रियों से न होकर परमार्थ से प्रतीत होता है। वही कारण है कि जयदेव की भक्ति तुकाराम में नायिका-भेद एवं दूती की कल्पना के दर्शन नहीं होते।

(आ) अवतारों की मीमांसा तथा कृष्ण-कथा, विष्णु-पुराण, भागवत-पुराण इत्यादि के अनुसार लौकिक ग्राम-देवताओं की कल्पना का आर्य-देवमाला में समावेश

विष्णु और कृष्ण के एकीकरण को तथा भारत के विभिन्न आर्योत्तर विश्वासों को आत्मसात करने में पौराणिक अवतारवाद की कल्पना ने जो महत्वपूर्ण कार्य किया है, उसकी प्रतीति अवतारों की मीमांसा से ही हो सकेगी।

१. वैदिक संस्कृति का विकास, तृतीय खण्ड-पञ्चासवीं खोली, पृ० १६६।

२. श्रीतुकाराम महाराजों की सान्प्रदायिक गाथा देवरीकर हस्त, पृ० १५२।

मन्तारों की कल्पना अत्यन्त प्राचीन है तथा उनके अस्तित्व के विस्तृत रिगो-न-रिगी रूप में लगभग सभी देशों में उपलब्ध होते हैं। पाश्चात्य देशों में मिस्री, यूनानी तथा ईसाई सम्प्रदायों में अवतार की कल्पना दृष्टिगोचर होती है। इस्लाम का शिष्या-गम्प्रदाय इमामों में ईश्वरत्व की सम्पन्ना को मानता है तथा अन्तिम युग में आधारी इमाम अमर अमृत कामिस के अवतरित होने में भी उनका अवच्छिन्न विश्वास है। इसी धर्म के मुन्नी-गम्प्रदाय का भूरे-मुहम्मद निदान मुहम्मद न मूर (अथवा तेज) से धर्म-गुरुओं के प्रादुर्भाव का प्रतिपादन करता है। मनीही लोग ईसा के रूप में परमेश्वर का केवल एक ही अवतार मानते हैं। अफ्रिका के लोगों में इन कथियों में से एक सुन्नी मुन्नी पुनरुत्तर उठे बट्टिबोका का अवतार मानन की प्रथा प्रचलित थी। निम्न में दलाईलामाओं में अवलोकितेश्वर अवतरित होता है। यही लोग म भी अवतार की कल्पना दृष्टिगोचर होती है। प्राचीन यही लोग का विश्वास था कि बड़े एक गुणों जनों की उत्पत्ति ईश्वर की कृपा से ही होती है। यूनानी लोगों में पुनर्जन्म की भावना न होते हुए भी प्रयोजन विशेष के लिए मानव कथा अन्य किसी का रूप धारण करने की तथा प्रजापति की अन्तः कल्पनाई दिशाई पड़ती है।^१

मान में अवतार की कल्पना सबसे पट्ट गीता में ललित होती है^२ तथा पहला अवतार कृष्ण का मित्र होता है। पौराणिक काल में गीता के इसी आधार पर कई अवतारों की कल्पना का गम है क्योंकि प्रत्येक युग में धर्म गुरुओं का प्रादुर्भाव होता रहा और उनके सम्प्रदाय विशेष के कारण अवतारों में उनका समावेश आवश्यक समझा गया।^३

अवतारवादा को जन देने वाली मुख्य का प्रवृत्तियाँ प्रतीत होती हैं—देव-स्वप्न आनन की अन्तर्नीय उत्पत्ति के कारण असामान्य बुद्धि वाले मनुष्य में ही देवता की कल्पना कर लेता तथा देवताओं से मनुष्य की उत्पत्ति में विश्वास।^४ आदिवासीयों में मृत जनों के दैवी-शक्ति की कल्पना तथा परवर्ती काल में आरम्भ के अस्तित्व में विश्वास एवं आधिका द्वारा रागोपचार में अलौकिक शक्ति की भावना ने भी अवतार की कल्पना को पुष्ट किया है।^५

कुछ विद्वानों के विचार में अवतार की कल्पना का प्रादुर्भाव मनीही, इस्लाम तथा हिन्दू धर्म में एक नाम हुआ है।^६ पर यह धारणा निरन्तर भ्रामक है क्योंकि इन धर्मों के प्रादुर्भाव से काफी पहले अवतार की कल्पना के बीज हम वैदिक साहित्य में उपलब्ध होते हैं, यद्यपि अवतार का निर्दिष्ट सख्त गीता में ही मिलता है। प्राचीन काल में अवतार के अर्थ में 'प्रादुर्भाव' शब्द का प्रयोग होता था।^७ श्रद्धा में ईश्वर द्वारा केवल का तथा महाभारत में विष्णु द्वारा दण्ड का रूप धारण करना एक रूप से दूसरा रूप धारण करने में आस्था का

१ महाभारत अन्त ३५, पृ० १० ६८, १०९।

२ गीता, ४।३, ८।

३ महाभारत अन्त ३५, पृ० १६३।

४ ई० आर० १०, पृ० ११६।

५ यही, पृ० ११६।

६ यही, पृ० १४४।

७ महाभारत अन्त ३५, पृ० १०९।

घोतक है।^१ एक से अनेक और अनेक से एक रूप धारण करने की इसी भाव्यता में सम्भवतः अवतार की कल्पना के बीज निहित हैं। ऋग्वेद में अनेक देवताओं में एकत्व तथा उपनिषदों में परमात्मा की अनेक रूपों में अभिव्यक्ति-विषयक इसी भावना ने सम्भवतः पौराणिक अवतारवाद को जन्म दिया।^२ पाणिनि-काल में ऋतुओं को देवता मानना, स्वर्ण-रजत-ताम्र आदि की प्रतिमाएँ तथा मन्दिर बनाकर प्रतिमाओं को पूजना और देव-प्रसाद से पुत्रोत्पत्ति को सम्भव मानना एवं सन्तान का उसी आधार पर नामकरण करना इसी भाव्यता का सूचक है।^३

पहले कहा गया है कि अवतार का स्पष्ट संकेत सर्वप्रथम गीता में उपलब्ध होता है तथा उसका सम्बन्ध पूर्णतः वासुदेव से था। भगवत्तों की भाव्यता के अनुसार भगवान् षड्-गुणोपेत हैं तथा उनके दो अवतार होते हैं—आवेशावतार तथा साक्षात्। बह्विध धन्य संहिता में उन्तालीस अवतारों का उल्लेख है।^४ इसके विपरीत प्रचलित सभी अवतार विष्णु के एकीकरण के माध्यम से ब्राह्मण-युग के यज्ञ देवता परब्रह्म विष्णु के रूप में अधिष्ठित हो चुके थे। विष्णु के अवतार की इस स्थापना में सततव ब्राह्मण में वर्णित विष्णु का वामन-रूप भी एक महत्त्वपूर्ण सूत्र का काम करता-सा प्रतीत होता है। गीतोक्ति^५ के अनुसार धर्म की स्थापना, सन्तों की रक्षा तथा दुष्टों का दलन अवतार का एक विशिष्ट प्रयोजन माना जाता है और वैदिक-विष्णु में इन विशेषताओं का वर्णन मिलता है।^६ राम और कृष्ण की कथाओं में यही विशेषताएँ होने के कारण उन्हें विष्णु का अवतार माना जाने लगा।^७ पुराणों में विष्णु के अवतारों की भिन्न-भिन्न संख्याएँ निश्चित की गई हैं तथा उनके क्रम में भी समानता नहीं है।

‘नारायणीय’ में विष्णु अथवा नारायण के छः अवतारों का वर्णन है जिनमें वराह, नृसिंह, वामन, भृगुराम, दाशरथीराम एवं कृष्ण के नाम आते हैं। किन्तु, थोड़ा आगे चलकर एक अन्य स्थान पर यही अवतार दस हो जाते हैं तथा सबसे उपर्युक्त छः अवतारों के अतिरिक्त हंस, कूर्म, भस्त्र तथा कल्कि का भी समावेश हो जाता है। इनमें से हंस, कूर्म और भस्त्र के नाम आरम्भ में आते हैं तथा कृष्ण की गणना कल्कि के पहले की जाती है। डॉ० भाण्डारकर के मतानुसार ये चार अवतार बाद में जोड़ लिये गए हैं।^८ उनका अनुमान सही प्रतीत होता है, क्योंकि हरिवंश-पुराण में (जो महाभारत का अन्तिम चरण माना जा सकता है) प्रथम छः अवतारों का ही उल्लेख है। वायुपुराण में पहले बारह अवतारों की चर्चा है जिनमें से कुछ सम्भवतः इन्द्र और शिव के अवतार प्रतीत होते हैं। आगे चलकर इन्हीं अवतारों की संख्या दस कर दी गई है जिनमें दत्तात्रेय और वेदव्यास को भी शामिल कर

१. एस्पेक्ट्स ऑफ़ अर्ली सिप्प्युराइन, जे० गॉडा, पृ० १२४।

२. वे० शै० भांडारकर, प्रस्तावना, पृ० २।

३. इरिहया एक नोन डु पाणिनि, वी० एस० अग्रवाल, पृ० ३५८-६०।

४. भक्ति का विकास, डॉ० मुन्दीराम शर्मा, पृ० ३३२।

५. गीता, ४।७।८।

६. अ० शि० ऑफ़ वे० : राय चौधरी, पृ० १०८-९।

७. महाराष्ट्र दान कोष, ७वाँ खण्ड, पृ० ५६६।

८. वे० शै० भांडारकर, पृ० ४२।

लिया गया है। वराह-पुराण में उपर्युक्त दस अवतारों का उल्लेख है जिसका अनुसरण त्रिगुण पुराण भी करता है। भागवत पुराण के प्रथम स्कंध में तृतीय अध्याय में दार्शनिक अवतारों का उल्लेख है। यही मध्वा द्वितीय स्कंध में सातवें अध्याय में संदीप्त हुआ जाती है और एकान्त स्कंध में धनुष अध्याय में बचल सोलह गृह जाती है, जिनमें विष्णु से विष्णु भिन्न कवि, शूद्रप्रभेदे बौद्ध, धर्मन्तरि आदि का भी समावेश किया गया है।^१ विविध पुराणों में अवतारों की विभिन्न संख्या तथा उनमें भिन्न भिन्न अवतारों की गणना से विनिर्णय होता है कि वर्तमान पुराणों में रचना-काल तक जिनकी भी धार्मिक विचारधाराओं प्रचलित थीं उनको आश्रयित करके तथा इन प्रकार उन सबका वैष्णव धर्म के अन्तर्गत लाकर वैष्णव धर्म का व्यापक रूप देने का प्रयत्न ही भागवत धर्म का आधार पर अवतारवाद को मान्यता दी गई तथा भक्त, कर्त्तव्य, वराह, नृसिंह आदि को भी, जिनका मूल्य विष्णु से कुछ भी कम नहीं था तथा जो मृष्टि विद्या एवं विद्वान्ता के प्रतीक माने थे, अवतार कीटि में स्वीकार कर लिया गया।

विष्णु के दशवतारों में प्रथम चार अवतार भद्रावतार की कीटि में आते हैं तथा अन्तिम छ माणवीय कीटि में।^२ दशवतारों के पश्चात् धर्म में विरामवाद का धर्म लक्षित होता है।

विरामवाद की दृष्टि में मत्स्य का सबसे प्रथम स्थान माना जा सकता है क्योंकि मत्स्य जल का जीव है और जीवन जल में निहित है। अतः मृष्टि के निमाण में प्राणतत्त्व की दृष्टि से मत्स्य सबसे प्रथम महत्त्वपूर्ण है। रातमयज्ञाद्वय^३ में जलप्लावन द्वारा दश मृष्टि का विभाग एवं मनु द्वारा मारुत-मृष्टि का निमाण में मत्स्य विभाग का से सहजता करता है। दूसरे गल्पों में, जल प्लावन के पश्चात् प्राण रूप में मत्स्य का अस्तित्व है और वही मनु का जो प्रजापति की कहलावे हैं, मानव-मृष्टि का जीव रूप में बनाए रखता है। ब्राह्मण-वर्णित मत्स्य की कथा वस्तुतः ऐतिहासिक क्रम में घाँट जल-प्लावन की वास्तविक घटना प्रतीत होती है।

प्रलय की कथा महाभारत में अर्जुन दृष्टान्त तथा भिन्न और मरु के कथा-साहित्य में भी मिलती है।^४ इसमें अनिर्दिष्ट प्रलय की कथा बहिलानिया की मिलेमिंग-कथा में, बैबिलोनियन बेरासस वृत्त वर्णन में, मिथ की प्रलय-कथा में (त्रिपुते जल प्रलय-कथा हेम-मनुष्यों के पिता का सम्बन्ध है) और सूत्रान्त व शौराष्ट्र वर्णन में भी मिलती है।^५ अवतारी प्रलय-कथा और ब्राह्मण-वर्णित कथा ॥ कई बातों में साम्य है। अर्जुन की कथा में अनुसार सुरिणक के देवता प्रलय कराते हैं। या (Ea) बुद्धि देवता प्रलय की चेष्टा करने गितनापिस्ती (Sitnapistu) का दनी है तथा एवं सुहृद् नाव बनाकर उसमें मृष्टि के समस्त जीव सुरक्षित रखने के लिए बहती है। गितनापिस्ती का वे आन्तानुसार नाव बनाता है तथा एवं बड़ा या किया जाता है जिसमें

१ वे० शै० गार्ग्य, पृ० ४२।

२ एन्ड्रेयस फॉक्स कलौ विष्णुवर्णन, जे० गॉन्, पृ० १२४-२५।

३ रातमयज्ञाद्वय, १।२।१।

४ भक्ति का विकास, डॉ० मुन्शीराम शर्मा, पृ० ३५४।

५ प्राचीन भारतीय धर्मशास्त्र और इतिहास, डॉ० संजय राम, पृ० १२८।

बैल, भेड़, द्राक्ष, वारुणी आदि की आहुति दी जाती है। नाव में सृष्टि के बीज, अपनी पत्नी और कुछ दास-दासीयों को लेकर वह प्रलय की प्रतीक्षा करता है। दूसरे दिन से प्रलय आरम्भ हो जाता है और छः दिन तक होती रहती है। सातवें दिन प्रलय का खोर कम होने लगता है। शितनापिस्ती की नाव निजीर पर्वत-शिखर (Mount Nisir) पर जा लगती है। प्रलय समाप्त होने और पृथ्वी के फिर से उभर आने पर शितनापिस्ती पुनः यज्ञ करता है तथा बलि बढ़ाता है। यज्ञ पर देवता मन्त्रियों की तरह द्वा आते हैं। बेल-देवता शितनापिस्ती की नौका देखकर क्रुद्ध होता है। वा (बुद्धि-देवता) उससे झगड़ती है और कहती है कि भविष्य में बण्ड देने के लिए प्रलय की अपेक्षा हिंस-जन्तु, अकाल एवं रोगों की योजना होनी चाहिए। वह यह भी कहती है कि प्रलय-विषयक देवताओं की मन्त्रणा का भेद उसने नहीं प्रकट किया था, वरन् उसने शितनापिस्ती को केवल स्वप्न दिया था। उन पर बेल प्रसन्न होता है और शितनापिस्ती दम्पति को आशीष देता है।^१

महाभारत में वर्णित कथा के अनुसार मनु प्रसिद्ध तपस्वी है। वे चारिणी नदी के तट पर तपस्या में रत हैं जहाँ उन्हें एक छोटी-सी मछली के दर्शन होते हैं। उसकी प्रार्थना-नुसार वह अन्य बड़ी मछलियों से उसकी रक्षा करने के लिए उसे क्रमशः बट, बाबड़ी तथा गंगा और समुद्र में छोड़ देते हैं। यही मत्स्य मनु को प्रलय की सूचना देता है तथा विपत्ति-काल में उनकी सहायता करने के लिए स्वयं प्रकट होने का आश्वासन देता है। मत्स्य के आदेशानुसार मनु नाव बनाकर उसमें सृष्टि के समस्त बीजों सहित सप्त-ऋषियों को लेकर मत्स्य की प्रतीक्षा करते हैं। मत्स्य महामत्स्य के रूप में प्रकट होता है तथा अपने सींग से मनु की नाव बँधवाकर प्रलय-काल में नाव की रक्षा करता है तथा जल घटते ही नाव को उत्तर गिरि की चोटी पर पहुँचा देता है। महामत्स्य अपना ब्रह्मा होना प्रकट करता है तथा मनु को सृष्टि-कर्त्ता के रूप में नियुक्त करता है।^२

भागवत-पुराण में इसी कथा का स्वरूप बवल जाता है। इस कथा में प्रलय ब्रह्मा की निद्रावस्था में होती है जब हयग्रीव नामक राक्षस वेदों को चुरा ले जाता है। हरि एक छोटी-सी मछली का रूप धारण कर लेते हैं तथा इस रहस्य को सत्यव्रत नामक एक तपस्वी राजा के सम्मुख प्रकट करता है, जो केवल जल पर निर्वाह करता था। मत्स्य की वृद्धि अपने-आप होती है और वह कई योजन लम्बा बन जाता है। सत्यव्रत के पास नाव आ जाती है जिसमें मन्त्रब्रह्मा ऋषि बैठे निरन्तर मन्त्रोच्चारण करते रहते हैं। अन्त में हरि हयग्रीव का वध करते हैं और वेदों का उद्धार करते हैं। सत्यव्रत जो देवी एवं मानवीय सृष्टि-विषयक ज्ञान का दाता था, सातवाँ मनु नियुक्त होता है। यही मत्स्य को माया भी माना गया है।^३

खालिह्या-असीरिया कथा के अनुसार प्रलय से पहले ही जिमुग्रोस राजा को मत्स्य देवता मोनीज ने सचेत कर दिया था कि प्रलय आने वाली है, अतः जाहू की पुस्तकें वह सूर्य के नगर सिप्पारा में छिपा दे।^४

१. ई० आर० ई०, पृ० ५२०।

२. महाभारतक, गीता प्रेस, पृ० ३५८; ई० आर० ई०, पृ० ५२५।

३. वही, पृ० ५२६।

४. प्राचीन भारतीय धरूपता और इतिहास, पृ० १३८।

उपयुक्त कथाओं से स्पष्ट विदित होता है कि सेमेटिक जानियों की प्रलय-कथाओं और भारतीय प्रलय-कथा में बड़ी गाना में साम्य है। प्रलय सम्मन्त यह ऐतिहासिक घटना है जो आर्यों के भारत में सबसे प्रथम प्रकाश करने के लगभग हुई थी तथा उनका विभिन्न भाग में बस जाने से ही यह कथा ध्रुव-स्मृति के रूप में कालान्तर में होकर परिवर्तन को आत्म-मात्र लिए चली आ रही है। दानवधाराहण में वर्णित कथा निम्नलिखित ही मूल रूप से सम्बद्ध है। इतना अवश्य है कि दानवधाराहण में मत्स्य की प्रजापति का रूप बढ़ा गया है। कथा का लगभग यही रूप महाभारत में बना रहता है। स्पष्ट ही इस कथा में अवतार का कोई भी संकेत नहीं है। भागवत पुराण में अवश्य हरि की कल्पना है तथा मत्स्य रूप की माया कहा गया है। हयग्रीव द्वारा दोनों का धुराया जाना एवं महत्प्रभु पौराणिक कल्पना है जो बना-बास ही समस्त कथा को विष्णु के अवतार से सूत्रबद्ध कर देती है, क्योंकि येद धर्म हैं, उनका हरण धर्म का कोप होना है। हरि द्वारा हयग्रीव का वध और येदों को ले आना, धुंदा का दहन और धर्म की स्थापना का ध्येय है। मत्स्यावतार की पौराणिक कल्पना का आधार ऋग्वेद में भी खोजा जा सकता है। वेद में वर्णित भारावण का सम्बन्ध नार से है तथा समस्त जलमय सृष्टि में जो सृष्टि का प्रारम्भ कहा जा सकता है प्राण रूप में प्रवल एवं ही भारावण का अस्तित्व अवश्य रहने के कारण मत्स्य को विष्णु का अवतार मान लिया गया, क्योंकि विष्णु ने भी सृष्टि को मात्स्य के रहने योग्य बनाया था। मनु द्वारा सृष्टि की रक्षा और मत्स्य द्वारा उन्हें बचाने में भी पुराणकार सार्वत्रिक रूप से भारावण और ब्रह्मा की कल्पना कर लेते हैं। अवतार की कल्पना पौराणिक काल की सृष्टि है और पुराण ही धृति। अतः उनमें निहित कल्पनाएँ प्राचीन मान्यताओं पर आधारित हैं। 'ओल्ड टेस्टामेण्ट' तथा मिस्र और अरब के कथा साहित्य में जलजन्म की कथाएँ तथा सेमेटिक लोगों में देवा, मनुष्य, पशु और वनस्पति का एक समाज की कल्पना^१ आदि-सृष्टि सम्बन्धी कई प्राचीन विचार-साम्य की द्योतक हैं। भारावण धर्म के अन्तर्गत अचानकार की कल्पना भी इसी विचारधारा का सतपन करती है। पहले कहा जा चुका है कि अमीरिया गाथा के अनुसार ओनीज एक मत्स्य देवता है जो त्रिभुजों को प्रलय के विषम में पहले से ही सचेत कर देता है।^२ भारत में मत्स्य देवों की निम्नांकित है तथा उन्होंने प्रायणा की है— हम देवों से बचाओ। वे हमें मारना चाहते हैं।^३ इतना ही नहीं, परवर्ती काल में मत्स्य राज्य का भी उल्लेख मिलता है।^४ स्पष्ट ही मत्स्य देव जाति अर्थात् आर्यों के शत्रु हैं। अतः मत्स्यावतार की कल्पना में आर्यतर विद्वानों का समावेश प्रतीत होता है।

प्राचीन सेमेटिक जनों में देव, मनुष्य, पशु एवं वनस्पति के एक समाज की स्थापना एवं सार्वभौमिक मत्स्य देवता ओनीज की कल्पना तथा ऋग्वेद^५ में मत्स्यों द्वारा देवों की विनाश प्रतीत होता है कि मत्स्यावतार की कल्पना आर्यों की सेमेटिक प्रभाव सामिक मान्यताओं पर आधारित न होकर सेमेटिक कल्पनाओं

१ ई० आर० ई०, पृ० १६६।

२ प्राचीन भारतीय परम्परा और इतिहास, पृ० १३५।

३ ऋग्वेदिक कल्पर ऑफ द सिन्ड्रिकल इडल १, पृ० १२०-१२१।

४ प्रा० भा० परम्परा और इतिहास, पृ० ६३।

५ ऋग्वेदिक कल्पर ऑफ द सिन्ड्रिकल इडल १, पृ० १२०-१२१।

से प्रभावित है, क्योंकि पुराणों के रचना-काल तक भारत पश्चिमी देशों के सम्पर्क में आ चुका था, अतः कदाचित् भारतीय विचारधारा पर पाश्चात्य विश्वासों का प्रभाव पड़ा हो। इसी सम्भावना को स्वीकार करते हुए डॉ० भांडारकर ने गोपाल-कृष्ण को आभीर देवता कहकर उनमें ईसा मसीह का प्रभाव देखा है।^१ यद्यपि यह सत्य है कि पुराणों में विभिन्न विचारधाराओं को आत्मसात् करके वैष्णव-धर्म को व्यापक रूप देने की प्रबल प्रवृत्ति दृष्टि-गोचर होती है, तथापि इस समन्वयवाद में पुराणकारों का कार्य-क्षेत्र केवल भारतीय धार्मिक विचारधाराओं तक ही सीमित रहा है। अतः मत्स्यावतार की कल्पना में सेमेटिक प्रभाव देखना युक्तियुक्त नहीं जान पड़ता। मत्स्य की कल्पना पौराणिक काल की ही कल्पना नहीं है, जो विवेची कही जा सके, वरन् उसकी कथा पौराणिक काल से बहुत पहले शतपथ ब्राह्मण में मिलती है। शतपथ ब्राह्मण से भी पहले प्रागैतिहासकालीन मोहेनजोदड़ो-संस्कृति के ज्योतिष-शास्त्र में मत्स्य आठ ग्रहों में से एक था तथा उसे परमेश्वर का नेत्र माना जाता था।^२ मोहेनजोदड़ो के एक शिलालेख के अनुसार नागधुर देवता, जिसका सिर सींगोंवाली मछली का और बड़े भेड़ का था, परमेश्वर का रूप माना जाता था।^३ एक शिलालेख में शिव का 'मीनाक्ष' कहकर वर्णन किया गया है तथा एक अन्य लेख में 'मीनाक्षत्रय' द्वारा शिव को स्पष्ट रूप से परमेश्वर के रूप में सम्बोधित किया गया है।^४

मोहेनजोदड़ो की सभ्यता आर्यों से भी प्राचीन भारतीय सभ्यता मानी जाती है। अतः उपर्युक्त आधारों से सिद्ध होता है कि आर्यों से पहले मोहेनजोदड़ोकालीन ब्राह्म जातियाँ शिव की उपासक थीं तथा उनकी धार्मिक कल्पनाओं में मत्स्य का महत्त्वपूर्ण स्थान था। ऋग्वेद-काल में देवासुर-संग्राम में भारत के यही आदिवासी ब्राह्म असुर अथवा दानव रहे होंगे, जिन पर विजय प्राप्त करने के लिए वैदिक आर्य समय-समय पर देवताओं की स्तुति करते हुए दिखाई देते हैं। इन देशज आदिवासियों के प्रति विरोध एवं द्वेष के कारण ही इन जनों को कालान्तर में आर्यों द्वारा 'दानव' अथवा 'असुर' सम्बोधन मिले। इन दो विभिन्न सभ्यताओं के धार्मिक विरोध के दर्शन महाभारत-काल तक होते हैं। पहले कहा जा चुका है कि महाभारत-काल के कालनेमि, जरासंध, शिशुपाल, कंस आदि शिव के उपासक थे। कृष्ण और कंस का परस्पर सम्बन्ध महाभारत के बहुत पूर्व इन दो सभ्यताओं के एकीकरण का द्योतक प्रतीत होता है, यद्यपि धार्मिक मान्यताएँ आज के शैव और वैष्णव मत की भाँति तब भी बनी हुई थी। गीता में कृष्ण का अपने की छदों में शंकर कहना इसी मतान्तर के अस्तित्व की पुष्टि करता है।^५ महाभारत में मत्स्यराज और मछली के गर्भ से मत्स्यगन्धा की उत्पत्ति भी इन दोनों सभ्यताओं के आपस में घुलमिल जाने की प्रतीक है।^६ पौराणिककाल तक आकर यह धार्मिक विभिन्नता भी मिलजुल गई-ची प्रतीत होती है, क्योंकि स्कन्द-पुराण^७ में शिव और

१. डॉ० शै० भांडारकर, पृ० ३६।

२. दि रेजिजियन्स ऑफ़ इंडिया, ए० पी० करन्टरकर, खण्ड १, पृ० १४२।

३. वही।

४. वही।

५. गीता, १०।२३।

६. महाभारत, आदिपर्व, अ० ५७।

७. स्कन्द-पुराण, महेस्वर खण्ड, अ० १७।

मत्स्य ग्रंथ का बहुत ही निचट का सम्बन्ध माना गया है तथा गिर को 'भीम' या 'भीमार्जित' कहकर सम्बोधित किया गया है। वामन-पुराण में समो सागरों दोनों देवताओं एवं ब्राह्मणों के दावाओं में दो मत्स्यों का हाना माना गया है।^१ काटिका-पुराण में पुनर्जीवित होने पर काम द्वारा मार्गकूट पर्वत पर मत्स्य-गिर की मूर्ति की स्थापना का वर्णन है।^२ स्कन्ध-पुराण में कहा है कि कश्मीर तथा मत्स्य देश में मत्स्य की पूजा होती है।^३ विष्णुधर्मोत्तर-पुराण में कहा गया है कि कश्मीर तथा मत्स्य देश में मत्स्य की पूजा होती है।^४

उपयुक्त उल्लेखों से सिद्ध होता है कि पौराणिक काल की मत्स्यावतार की कल्पना त्रिपिपी मायताओं की श्रुति नहीं है अतः कथा का मूल भारत की ही प्राचीन मायताओं में उपलब्ध होता है। सतपथ ब्राह्मण में वर्णित कल्-लवन कथा में प्राचीन देवता मायता की स्वीकार करके मत्स्य द्वारा मनु की रक्षा कराई गई है। पर स्पष्ट ही समस्त कथा में मत्स्य का महत्त्व गौण रखकर मनु को ही प्रभावित व ऊँच में पहुँचवा दिया गया है। महाभारत में मत्स्य पर जो पूज्यपूज्य अनाथ कल्पना थी, जहाँ देवता प्रजापति का सरकार करने आज पूर्व प्राचीन दावों की धार्मिक उत्पत्ति की मायता की गई-सी प्रतीत होती है तथा इस मायता में गौण रूप से आर्यों एवं अर्यों का धार्मिक समझौता प्रतीत होता है। महाभारत के प्राचीन अंगों में गैर सिद्धान्तों का अभाव तथा परवर्ती अंगों में मारायण के साथ गिर का महत्त्व शून्य एवं ब्राह्मण मता के आरम्भिक विरोध एवं परवर्ती समाधान का समर्थन करता है। पौराणिक-काल तक भारत यह धार्मिक समन्वय पूज्यपूज्य युग्म मिल जाता है तथा विष्णु की परमेश्वर १०१२ स्थापना में प्राचीन मत्स्य में अनाथ विस्वास के आरोपण के फलस्वरूप मत्स्य को विष्णु का ही अर्थ रूप मान लिया जाता है। इस मायता में फिर एक बार आम देवमाला में अनाथ कल्पनाओं को स्थापित करने का प्रयत्न अभिलक्षित होता है। यह प्रयत्न किसी पाश्चात्य परवर्ती मत से प्रभावित नहीं है, बल्कि इसी देश में परम्परा से चली आई दो निम्नलिखित विचारधाराओं के एकीकरण का अंतिम चरण प्रतीत होता है। इस तरह हम देखते हैं कि सतपथ ब्राह्मण में वर्णित मत्स्य-कथा की कल्पना आर्यों से पूर्व यहाँ के आदिवासियों के मत्स्य देवता से सम्बन्धित है।^५ बौद्ध एवं जैन धर्मों में मत्स्य की मायता भी मत्स्य की कल्पना का विदेशी न होकर भारतीय होना सिद्ध करती है तथा महाभारत में स्वयंवर के समय अर्जुन द्वारा मत्स्य-बन्ध भी इसी मत की पुष्टि करता है।

मत्स्यावतार की कल्पना में मत्स्य-सम्बन्धी प्राचीन विस्वास विविध रूप से सहायक हुए हैं। मोहेंजो-दड़ो के एक गिलालेस में बसन्त ऋतु के मत्स्य का उल्लेख है। जादर हैरास के मतानुसार यह सम्बोधन परमेश्वर की प्रजनन शक्ति का प्रतीक है जो मुख्यतः बसन्त ऋतु में व्यक्त होती है।^६ मत्स्य का उदात्ति का प्रतीक होना एलोरा के कैलास मन्दिर और कन्नड़ देश की एक जाति में प्रचलित प्रथा से भी विनिर्मुक्त होता है। इस प्रथा के अनुसार

१ वामन-पुराण, अ० ५, ५६।

२ काटिका-पुराण, अ० ८२, ५० ३२।

३ स्कन्ध-पुराण, ७ १, अ० २५५, २ १-२।

४ विष्णु-धर्मोत्तर-पुराण, तुलान संस्कृत, अ० १२१, ३।

५ रि रेलेविषन्स ऑफ इंडिया ७० पी० बरारकर, पृ० १५७।

६ मरी, पृ० १५१।

वर-वधू विवाह होते ही नदी के किनारे जाते हैं। वधू अपना कुंआ हुआ जाल नदी में डालकर मछली पकड़ती है तथा दोनों उसे चूमकर छोड़ देते हैं। उनका विश्वास है कि ऐसा करने से सन्तान पैदा होती है।^१ अतः हम देखते हैं कि प्राचीन विश्वासों के अनुसार उत्पत्ति से मत्स्य का विशेष सम्बन्ध रहा है। आर्यों के विष्णु भी उर्वरता से सम्बन्धित देवता हैं—धौवन के देवता हैं। इस प्रकार मत्स्य और विष्णु दोनों का सम्बन्ध उत्पत्ति से है। मेकडोनेल के मतानुसार मत्स्य लोगों का जाति-नाम 'मीन' उनकी अत्यधिक समुद्र-यात्राओं के कारण पड़ा था तथा उनका चिह्न भी मत्स्य या मीन ही था।^२ सम्भवतः प्राचीन मत्स्य लोगों की इस विशिष्टता से ही पौराणिक अमृत-मन्थन कथा सम्बन्धित है। मत्स्य-जाति के समुद्र-यात्रा में पारंगत होने के कारण ही वैदिक आर्य अमृत-मन्थन के समय उनका सहयोग प्राप्त करते हैं तथा समुद्र-यात्रा द्वारा जीवनोपयोगी वस्तुओं को प्राप्त करके भारत को श्री-समृद्धि से परिपूर्ण कर देते हैं। देवताओं का अमृत-पान, विष्णु का लक्ष्मी को अंगीकार करना और शिव का विष पी जाना अमृत-मन्थन के पश्चात् आर्यों के हाथों अनार्य जातियों के पराजित होने का प्रतीक जान पड़ता है।

कूर्म की कथा शतपथ और जैमिनीय ब्राह्मणों में मिलती है।^३ इस कथा में सृष्टि-रचना के लिए उद्यत प्रजापति जल में विचरण करने वाले कूर्म का रूप धारण कर लेते हैं।^४ यही कूर्म पुराणों में विष्णु का अवतार मान लिया जाता है

कूर्म तथा उसकी स्थापना प्रलय में खोई हुई वस्तुओं को प्राप्त करने के लिए की जाती है। समुद्र-मन्थन के समय मथनी में रत्न पर्वत है जो

एक दृष्टि से सृष्टि की धुरी है। रस्ती के जनन्त-रूप वासुकी, जो नारायण का रूप है।^५ जिस वस्तु पर मंदराचल अथवा मेरु आधारित है, वह है कूर्म अथवा विष्णु। इस प्रकार कूर्म सृष्टि का केन्द्र है। अन्य विश्वासों के अनुसार यही पृथ्वी को वहन किये हुए है। समुद्र-मन्थन से प्राप्त वस्तुओं की संख्या निश्चित नहीं है, पर उनमें से मुख्य हैं—चन्द्र, लक्ष्मी, सुरा, घृत, उच्च-श्रवा, कौरुग, पारिजात, अप्सरा, सुरभि, घन्वत्तरि, अमृत, ऐरावत, शंख, कुण्डल। स्पष्ट ही यह कथा सृष्टि-रचना का रूपक है। कूर्म, जो मेरु का आधार है, रूपाकार में पृथ्वी का प्रतीक है। सृष्टि-रचना में सर्वप्रथम पृथ्वी उत्पन्न होती है। पृथ्वी की उत्पत्ति पर ही अन्य वस्तुओं की उत्पत्ति आधारित है। अतः रत्न समृद्धि के प्रतीक है। दूसरी बात यह है कि कूर्म जल और धल दोनों पर रहने वाला प्राणी है। इस दृष्टि से भी कूर्म में सृष्टि के विकास का संकेत मिलता है।^६ स्वयं माघवल्क्य ने भी कूर्म का अर्थ रत्न, आदित्य और प्राण माना है।^७ रत्न जल का प्रतीक, आदित्य आकाश का और प्राण जो वायु-रूप है, अन्तरिक्ष का प्रतीक है। अतः यह समस्त सृष्टि कूर्म-रूप है। दूसरे शब्दों में, कूर्म के दोनों कपाल

१. दि रेतिजियन्स ऑफ इंडिया, पृ० ५०० करपरकर, पृ० १५२।

२. यही, पृ० १५२।

३. शतपथ ७।५।१।५, जैमिनीय ३।२७२।

४. वैदिक माधोलौजी, मेकडोनेल, पृ० ४१।

५. महाभारत, १।१८।१५।

६. एस्पेक्ट्स ऑफ आर्ली हिन्दुइज्म, पृ० १२८।

७. भक्ति का विकास, पृ० २४२।

पृथ्वी और दुन्दुभ हैं जिनके बीच है अन्तरिक्ष । इस प्रकार कृम सन्नाष्ट का लघु रूप है । मातृशब्द पुण्य म कृम को मनुष्य व लिए आदत्त माना गया है जो अपनी समस्त इन्द्रियों को मृष्टि-व्यापार से समुचित करके आमानन्द में लीन रहता है । कृम का यह स्वभाव भी भूर्मावतार की कल्पना में सहायक होता है क्योंकि भगवान् वासुदेव प्राणिमान में ध्वस्त होकर भी उससे दृश्य हैं ।^१ अमृत मयन की कथा और रत्नों की प्राप्ति में देव-मृष्टि के नाम से परचाव् समृद्धि की पुनः प्राप्ति की स्थापना है । विष्णु का मोहिर्मा कृम इसी समृद्धि के यन्मोहन का प्रतीक है तथा अमृत म मृष्टि व पाण्डव तत्त्व का समानता है । कृम मृष्टि-स्वरूप है और विष्णु म मृष्टि का अधिवास है । यन्मोहन व अपानुसार कृम रस, आदित्य और प्राण है जो क्रमशः जन, आकाश और अन्तरिक्ष में वृद्ध है । ये तीन सौर वैदिक विष्णु व विषाद न नाप लिए थे । इन प्राचीन साहित्य में भूर्मावतार का संकेत न होते हुए भी कहानियों में साम्य होने के कारण कृम का विष्णु का अन्तर्गत मान लिया गया ।

अमृत मयन की पौराणिक कथा एक अत्यन्त प्राचीन ऐतिहासिक घटना का प्रतीक है । असुर जगत्तर जाति हैं । आप अपना दण तथा असुरों का मित्र बनकर समुद्र मयन करना प्रसन्न के दणों का पण्डन एवं उन पर विजय प्राप्त करने का प्रयत्न-मयन का कथा प्रतीक है । अमृत-मयन की कथा में सम्बन्धित कृम की कल्पना में पृथ्वी व भूमाधार होने के विषय में मनुष्य द्वारा उपलब्ध शोध प्रकट होता है । अमृत-मयन से अमृत की प्राप्ति तथा दणों का उसे आगम में बाँटकर अमर बन जाना प्रलय के परचाव् भारत में जायों का दण्ड जादियों पर प्रभुत्व प्राप्त करने भारत में अमरत्व का से बस जाने का सातक है ।^२ अमृत मयन के परचाव् अमृत की विभाजन के लिए देव-असुर-युद्ध इसी सावभौम प्रभुता को अधिष्ठित कर लेने का प्रयत्न है । देव-असुर-युद्ध में असुर दणों द्वारा मरे जाते हैं तथा शेष असुर भाग जाते हैं । यह व अमृत-यान तथा अमर होकर भूय को घबने में भी एक ऐतिहासिक अस्तित्व का दण्ड होता है । मृत्यु अति-वान्त जाय-मयता है । असुरों के पराजित होने पर भी सम्भवत एक अत्यन्त बलशाली असुर जाति बन गई थी जो जायों के विस्तार में बाधा बनी हुई थी । मानव-अवतार में बलि की कथा इसी असुर शक्ति के अस्तित्व का समर्थन करती है जिसका फिर एक बार दमन वामन व हाथों होता है । अमृत-मयन के परचाव् देव-असुर-युद्ध में देवों के हाथों असुरों की पराजय एवं जायों की स्थापना में ध्वजारवाण की पत्तन के दण्ड होते हैं । सम्भवत इसी-लिए अमृत-मयन से सम्बन्धित कृम में जो पूर्णरूपेण पृथ्वी से सम्बन्धित था, विष्णु का संस्कार समाविष्ट करने पौराणिक-काल में भूर्मावतार की कहाना कर ली गई ।

मृष्टि के विकास की दृष्टि से तीसरा क्रम है वराह-वतार । वराह मूर्त स्थल का पापी है तथा वह भूगर्भ वनस्पति कायर निवाह करता है । मत्स्य जल का निवासी है, जन जलमय मृष्टि में जलतर के रूप में आदि जीव की उत्पत्ति का प्रतीक है । कृम में जल के परचाव् पल का संकेत है तथा वराह की कहाना में पृथ्वी के जल से बाहर निकल जाने तथा उन पर

वराह

१ पद्मपुराण भाग १, अध्याय १०, पृ० १२० ।

२ पद्मपुराण भाग १, अध्याय १०, पृ० १२० ।

धलचरों की उत्पत्ति की स्थापना है।^१ विद्वानों का मत है कि विष्णु के वराह-रूप धारण करने का बीज शतपथ ब्राह्मण और तैत्तिरीय संहिता में विद्यमान है।^२ ऋग्वेद में विष्णु ने क्षीरपाक तथा एक सौ महिषों को ग्रहण किया था, जो वस्तुतः एमुष नामक वराह की सम्पत्ति थे।^३ शतपथ ब्राह्मण में यही एमुष नामक वराह पृथ्वी को ऊपर उठा लेता है। तैत्तिरीय संहिता में पृथ्वी को ऊपर उठाने वाला वराह प्रजापति का रूप है। पुराणों में यही प्रजापति विष्णु का रूप बन जाता है।^४

विश्वेत् ता विष्णु रामरदुर्लभस्तवेधितः

शतं महिषान् क्षीरपाक सोढ्वं वराहमिन्द्र एमुषम् ॥^५

के अनुसार विष्णु जीवों के प्रेम से प्रेरित होकर मनुष्य के लिए क्षीरपाक, ओदन तथा सैकड़ों महिष नाम के पशु आदि अथवा जड़ी-बूटियाँ संसार में भर देते हैं। स्पष्ट ही इस मन्त्र में न तो कहीं वराह अवतार है और न ही उसमें पौराणिक कथा का कोई संकेत मिलता है।^६

शतपथ ब्राह्मण में वैदिक 'एमुष' शब्द का विग्रह करके अर्थ किया गया है तथा यज्ञ के लिए वराह द्वारा छोदी हुई मिट्टी को लाने का वर्णन है। इसी ब्राह्मण में वह भी वर्णन किया गया है कि जल में से निकली हुई पृथ्वी परिमाण में उतनी ही थी जितनी पृथ्वी छोड़ने वाले शूकर के धूबड़े पर होती है।^७ यहाँ स्पष्ट रूप से जल में से निकली हुई पृथ्वी को वराह के धूबड़े पर चिपकी हुई मिट्टी के रूपक द्वारा समझाने का प्रयत्न लक्षित होता है।^८ शतपथ ब्राह्मण में यज्ञ के लिए तीन प्रकार की मिट्टी पवित्र मानी गई है—बलनीक-यथा, वराहजात एवं अग्निजात तथा इन्हीं से यज्ञ के लिए पिण्ड बनाए जाते हैं।^९ इस प्रकार हम देखते हैं कि शतपथ ब्राह्मण में वराह-अवतार का कोई भी संकेत नहीं है। वैदिक साहित्य एवं ब्राह्मण-ग्रन्थ में शूकर के उल्लेख से इतना अवश्य सिद्ध होता है कि वराह की कल्पना वेदों से भी प्राचीन है एवं अनार्य-विश्वासों को सूचित करती है।^{१०} सीबेल का कहना है कि मोहेनजोदड़ो की खुदाई में मिले हुए कंकाल भारतीय शूकर के ही कंकाल हैं। अतः सीबेल का अनुमान है कि भारत के आदिवासी प्रागैतिहासिक-जन कुत्तों की सहायता से शूकर का शिकार करके उसका मांस खाते थे।^{११} सीबेल का अनुमान शिशु-कल्पना-सा प्रतीत होता है। शूकर के प्राचीन कंकाल तत्कालीन बाजार पर प्रकाश न डालकर शूकर के महत्त्व की ओर संकेत करते हैं। शूकर के इस प्राचीन महत्त्व के कारण ही सम्भवतः तैत्तिरीय

१. सक्ति का विकास, डॉ० गुन्गीराम शर्मा, पृ० ३४६।

२. शतपथब्राह्मण १४।१।२।१३, तैत्तिरीय संहिता, ७।१।१।१।

३. श्र० = १७७।१०।

४. भागवत धर्म : बलदेव उपाध्याय, पृ० ८३।

५. श्र० = १७७।१०।

६. भक्ति का विकास, पृ० ३४५।

७. भक्ति का विकास, पृ० ३४६।

८. वही।

९. वही।

१०. एस्टेवट्स ऑफ अली विष्णुब्रह्म, जे० गोंदा, पृ० १३६।

११. दि रेसिलियन्स ऑफ दिल्वा, पृ० ५० फरमकर, पृ० १८५।

सहिता में बरह का प्रशस्ति का एक कहकर शूकर-सम्बन्धी विद्वानों का मान्यता दी गई।
 "मुनि द्वारा मधुरा में राजा की बराह भूति की स्थापना बराह-सम्बन्धी इसी प्राचीन
 विश्वास की पुष्टि करती है।^१ भारत की भाँति जाति में बाँट भी शूकर पवित्र माना
 जाता है। दम्बई की प्रसु जाति बानी शूकर को दत्ता समझकर वन में एक बार उसका
 मान खाती है।^२ दण्डि भारत में पशारी जाति की मान्यताओं के अनुसार शूकर का मांस
 खान तथा घर में लटकान से दूज-ब्राह्मण का भय नहीं रहता।^३ यहाँ के किसान शूकर से
 बाँध जो दाँव का केन्द्र बना हुआ है वहाँ विष्णु की बराह-भूति की प्रतिष्ठापना होती है।^४
 राजपूताना में बल्लभम्ब के अवधुर पर शूकर का मांस की प्रदा दी क्योंकि वह गौरी का शत्रु
 समझा जाता था।^५ गौड़ जाति में बल्लभ के मान्य शूकर का काटन की प्रदा है। मध्य
 भारत के हिन्दू कुल की राजा के लिए खान शान-दत्ता मैदान पर शूकर-वन्ति बनाते हैं।^६
 बनेराबाद की राजपूत नामक जाति में भी पृथ्वी-देवता पर शूकर की वन्ति पशाने की प्रदा
 विद्यमान है। नाग जाति में जट्टी कुल होने के लिए सब भी शूकर का मान खाती हैं।^७
 मारिया लोग कुल का एक भाग जन पट्टेव पारिया के लिए द्या देते हैं, जो बराह है।^८

अपवन्त परिशिष्ट के अनुसार शूकर वन का स्वक है।^९ श्रवण में भी शूकर और
 शान का सम्बन्ध है।^{१०} अदबवे में भी दुग्दी और शूकर का निकट का सम्बन्ध है।^{११}

शूकर-सम्बन्धी विविध भावना का दान सवार की अनेक प्राचीन जातियों में होता
 है। मध्य और उत्तर दुग्दी की लक्ष्मण-काओं में बकाकर जहाँ खाँदा हुआ शूकर घनचोर
 वन अपना दूतान का स्वक माना जाता था तथा उसके दाँत
 बराह में अन्त-काति विद्युत् का वज्र के समक थे।^{१२} शूकर के विभिन्न अंग औरपाप,
 शानियों के शत्रु शूकर मोदनामिता तथा जति के लिए प्रदा में जाने की प्रदा थी।

कोकना प्राचान अमन लोके में बराह का सम्बन्ध इति तथा अलदेवताओं
 से माना जाता था तथा अक्षरी कुल इन पर निर्भर मानी जाती

थी। इन जाति में शूकर के तिर की अन्त-काति की भी प्रदा थी।^{१३} वेल्डि (अनारल्ल)
 राज शूकरों का सम्बन्ध पृथ्वी-देवता से मान्य था।^{१४} प्राचीन दूनानी लोके में शूकर इति

१. रि. एल. एल. एल. इति, ५० व. बरनर, १० १५२।

२. व.।

३. वी।

४. वी।

५. व.।, एल. एल., १० १११।

६. एल. एल. एल. इति, १० ११४।

७. व.।, १० ११३।

८. रि. एल. एल. एल. इति, १० ११४।

९. एल. एल., ११ ११०।

१०. व.।, ११ ११०।

११. एल. एल., ११ ११०।

१२. एल. एल. एल. इति, १० १११।

१३. व.।, १० ११०।

१४. व.।।

देवताओं से सम्बन्धित माना जाता था ^१ तथा झूकर की कण्ठ खाने की भी प्रथा थी। ग्रीक जाति में डीमेटर (Demeter) नामक कृषि-देवता से सम्बन्धित स्त्रियों का थेसमोफोरिया (Thesmophoria) नामक एक वार्षिक त्योहार होता था, जिसमें तरुण झूकरों को जमीन में गड़दे लोदकर उनमें छोड़ने की प्रथा थी। झूकरों के साथ साँप, लकड़ी आदि से बनाई हुई पुरुष के लिंग के आकार की वस्तुएँ बनावकर छोड़ने की प्रथा थी। तत्पश्चात् गड़दों में से झूकरों या अथवा मांस निकालकर घेतों में डाला जाता था। उन लोगों का विश्वास था कि ऐसा करने से फसल अच्छी होती है।^२ प्राचीन मिस्री लोगों में यद्यपि धार्मिक क्षेत्र में झूकर अपवित्र माना जाता था, तथापि वहाँ भी किसी काल में झूकर भाग्य का लक्षण माना जाता था तथा उसका सम्बन्ध इसीस (Isis) तथा मातृदेवता नट (Nut) से माना जाता था। योर्नियो में सन्तान की उत्पत्ति के लिए नव-दम्पति के शरीर पर झूकर का रक्त मलने की प्रथा थी।^३ इण्डोनेशिया के सावू (Savu) द्वीप तथा सैंडविच द्वीप एवं गिनी में भी झूकर-सम्बन्धी ऐसे ही कई प्राचीन विश्वास अस्तित्व में हैं।^४ महाभारत में भी कई स्थानों पर झकारने वाले झूकर का उल्लेख मिलता है तथा कहीं-कहीं उसकी तुलना बादलों के गर्जन से की गई है।^५ विष्णु भी बादलों की तरह गरजते हुए काले बराह का रूप धारण करते हुए अंकित किये गए हैं।

उपर्युक्त आधारों से स्पष्ट हो जाता है कि संसार की प्रायः सभी प्राचीन जातियों में झूकर पवित्र समझा जाता था तथा उसका सम्बन्ध पृथ्वी, कृषि तथा उत्पत्ति से था। सम्भवतः झूकर के भूमि खोदने से ही उसका सम्बन्ध पृथ्वी की उत्पादन-शक्ति से माना गया हो। ग्रिम का अनुमान है कि झूकर के इसी स्वभाव से मनुष्य ने जमीन जोतना सीखा है।^६ जर्मन कौटुम्बिकों के अन्तर्गत इन विश्वासों के चिह्न अन्यत्र भी उपलब्ध होते हैं जहाँ भूमि को सृष्टि का पैट अथवा गर्भ कहा गया है।^७ ऋग्वेद में भी सोमरस निकालने के लिए व्यबहृत दो प्रस्तर-खण्डों की (आकार-विशेष एवं परिमाण की दृष्टि से) पुरुष के लिंग एवं स्त्री की योनि से तुलना की गई है।^८ संस्कृत भाषा में 'क्षेत्र' शब्द भूमि, गर्भ एवं पत्नी का अर्थ सूचित करता है। अतः हम देखते हैं कि पवित्र झूकर की कल्पना आर्योत्तर प्राचीन जातियों की कल्पना है तथा भारत में भी इस कल्पना का सम्बन्ध यहाँ के आदिवासियों से रहा है। ऋग्वेद^९ के अनुसार 'एमुप' का पर्वत के इस पार रहना तथा तैत्तिरीय संहिता^{१०} के अनुसार उसका सप्त-पर्यंतों के इस पार असुरों का कोप छिपाए रखना 'एमुप' या बराह

१. एस्त्रैबल ऑफ़ अर्थी विष्णुस्म, जे० गॉन्ड, पृ० १३०।

२. वही, पृ० १३१।

३. वही, पृ० १३२।

४. वही।

५. महाभारत ३, २७२, ५४।

६. एस्त्रैबल ऑफ़ अर्थी विष्णुस्म, पृ० १३३।

७. वही।

८. ऋग्वेद, १।२५।२।

९. ऋग्वेद, १।६१, ७, ८, ७७, १०।

१०. तैत्तिरीय संहिता, ६, २, ४, २।

नामक विनोद प्राप्त अविपति की ओर सदैव बरता-या प्रतीत होता है जिसका धन एवं सम्पत्ति दत्त प्राप्त कर लेता है। अथर्ववेद में ओदन को अमृत कहा गया है।^१ इस प्रकार देवी को अमृत भी मिल जाता है तथा पृथ्वी पर उनका आधिपत्य भी स्थापित हो जाता है। इस कथा से सिद्ध होता है कि आर्यों के आने के पूर्व भारत की पृथ्वी पर मही के आदि-वासियों का आधिपत्य था, जिनका अविपति कोई एगुर नामक व्यक्ति रहा होगा तथा आर्यों के भारत में प्रवेश के समय वह दक्षिण की ओर चला गया होगा। मही का मण्डा के तट पर यज्ञ करना^२, मही की पत्नी का 'विद्यामलि' नामकरण एवं अगस्त ऋषि के सम्मुख विद्या बल के प्रत्यस्त होने की कथा आदि इन बातों की पुष्टि करती हैं कि प्राचीन काल में आर्यों को केवल विद्याबल तथा की भूमि का भाग था तथा दक्षिण में आर्यों अथवा असुरों का आधिपत्य था। आदिवासियों का आधिपत्य का कारण ही प्राचीन काल में एगुर को पृथ्वी का उद्धारिता तथा प्रजापति कहा गया है।^३ तत्परीय आरम्भ^४ में सहस्रबाहु बराह द्वारा पृथ्वी का उद्धार भी व्यक्ति की अपला आदि का ही सूचक प्रतीत होता है। निरुप ही व कथा आगेतर प्राचीन विचारों की सूचन करती है।

महामारत^५ में असुरों के भार में देवी हुई पृथ्वी का विष्णु द्वारा उद्धार की कथा पौराणिक बराहवतार की कहानी के निम्न प्रतीत होती है।^६

प्राचीन आदिवासी विचारों का अनुसार गूबर उत्पत्ति से सम्बन्धित है। वह पृथ्वी का पति है तथा ओदन या अमृत रूप में अन्न सभी जीवजीवयोगी शक्ति का अविपति भी है। वैदिक एवं ब्राह्मण कथनाम्ना का अनुसार विष्णु का भी पृथ्वी से एक जीवजीवयोगी शक्ति से सम्बन्ध है। प्राचीन काल में यम राज्य का अनुसार बराह का विष्णु पृथ्वी को गोद में बिछा कर उसके साथ सम्भाग करते हैं।^७ इसी प्रकार मल्लाह की कथाानुसार बराह-विष्णु पृथ्वी के अन्न प्रदान कर के एक प्रामाद प्रपत हैं तथा राक्षस का रूप धारण करके पृथ्वी के साथ सम्भाग करते हैं।^८ ये दोनों कथाएँ पृथ्वी विषयक उत्पत्ति की सूचक हैं तथा प्राचीन कल्प-मार्गों पर आधारित हैं। प्राचीन काल एक ब्रह्म विष्णु में उपयुक्त साम्य होने के कारण ही पुराणकारों ने तत्कालीन प्रचलित विचारों को आपस में देते हुए बराह के विष्णु का आरोपण करके बराहवतार में उन विचारों का वैष्णवीकरण कर डाला है।

नद्विद्व अथर्वत की कथा विविध पुराणों में उपलब्ध होती है। विष्णुपुराण के अनु-सार हरिणकशिपु ग्यारह हजार पाँच सौ वर्ष तक ब्रह्मा से अथर्वत प्राप्त कर लेता है तथा उसके आसन-काल में ऋषि, ब्राह्मण आदि प्रसन्न हो जाते हैं।^९ ब्रह्मा तथा हरिवंश

१ अथर्ववेद, १२, ३, ४।

२ प्राचीन यज्ञ के, चित्राव शाला ('वर्ण' सम् दक्षिण)।

३ रामायणादय, १४, १, २, ११।

४ ऐतरेय आरम्भ, १, १०, ८।

५ महामारत, २, १४२, २८।

६ पतञ्जल भाष्य भाष्य विष्णुपुराण, ४, १४०।

७ पतञ्जल भाष्य भाष्य विष्णुपुराण, ४, १४०, १० १४३।

८ वही।

९ विष्णुपुराण, १, १८ २०।

पुराणों के अनुसार हिरण्यकशिपु के अत्याचार से तंग आकर देवता विष्णु से अवतार धारण करने के लिए प्रार्थना करते हैं।^१ नृसिंह और भागवत-पुराणों में नृसिंह प्रह्लाद की रक्षा के लिए खम्भे में से प्रकट होते हैं।^२ भागवत तथा ब्रह्मपुराणों में नृसिंह का आधा शरीर सिंह तथा आधा मनुष्य का था।^३ देवी-भागवत नृसिंह-अवतार का समय चौथे युग में मानता है।^४ भागवत-पुराण इसे चौदहवाँ अवतार कहता है।^५ भागवत हरिवंश, लिंग, मत्स्य, पद्म आदि पुराणों में विष्णु हिरण्यकशिपु का नाशकाल के समय वध करते हैं।^६ लिंग-पुराण में कहा गया है कि हिरण्यकशिपु का वध करने के बाद जब नृसिंह अपने आपे में नहीं रहते, तब शिव शरभ का अवतार धारण करके नृसिंह का वध करते हैं।^७ महाभारत, हरिवंश, मत्स्य, ब्रह्माण्ड, वायु आदि पुराणों में हिरण्यकशिपु द्वारा प्रह्लाद पर अत्याचार तथा नृसिंह की खम्भे से उत्पत्ति का उल्लेख नहीं है।^८ ब्रह्म-पुराण में नृसिंह हिरण्यकशिपु का वध करके दक्षिण की गोमती (गोदावरी) के तीर पर आकर हण्डकाधिपति अम्ब्र्यं का वध करते हैं।^९

इससे पता चलता है कि पौराणिक-काल में नृसिंह की क्या प्रचलित थी तथा उपलब्ध पुराणों के रचना-काल से पहले नृसिंह और विष्णु का गठबन्धन नहीं हो पाया था। महाभारत, हरिवंश, मत्स्य, ब्रह्माण्ड, वायु आदि पुराणों में हिरण्यकशिपु द्वारा प्रह्लाद पर किये गए अत्याचार एवं नृसिंह की खम्भे से उत्पत्ति के उल्लेख का अभाव।^{१०} इसी मत की पुष्टि करता है। इतना ही नहीं, नृसिंह और विष्णु का गठबन्धन करने वाला एकमात्र सूत्र प्रह्लाद प्रतीत होता है।

पुराण-काल से पहले नृसिंह की कल्पना मत्स्य, वराह, कुर्म आदि की ही भाँति अत्यन्त प्राचीन विश्वासों को लेकर प्रचलित थी तथा उसका कोई भी सम्बन्ध विष्णु से नहीं था। हजरत मोहम्मद के समय 'यागूथ' (Yaguth) नामक सिंह-देव की उपासना प्रचलित थी।^{११} निश्चय ही 'यागूथ' की कल्पना भारतीय नृसिंह की कल्पना से बहुत मिलती-जुलती प्रतीत होती है तथा स्पष्ट ही नृसिंह-विषयक कल्पना की प्राचीनता एवं व्यापकता सिद्ध करती है।^{१२} इससे भी पहले 'अवेस्ता' में 'नर्यासंह' नामक देवता का उल्लेख मिलता

१. मत्स्यपुराण, २. १३; हरिवंश, १. ४१।

२. नृसिंह-पुराण, ४४, १६; भागवत-पुराण, ७. ८।

३. भागवत-पुराण, ७. ८, ब्रह्म-पुराण, १४६; २१३, ७६-७६।

४. देवी-भागवत, ४. १६।

५. भागवत-पुराण, १. ३।

६. भागवत, २. ७; हरिवंश, १. ४१; लिंग, १. ६४; मत्स्य, ४७. ४६; पद्म, २३८।

७. लिंग-पुराण, १, ६५।

८. महाभारत, समाधि, ४३. ५५; २७३; हरिवंश, २. ४२-४७; मत्स्य, १६१-१६४; ब्रह्माण्ड, ३. ५; वायु, २. ६, ६६।

९. ब्रह्मपुराण, १४७।

१०. महाभारत, समाधि, ४३. ५५; २७३; हरिवंश, २. ४२-४७, मत्स्य १६१-१६४, ब्रह्माण्ड, ३. ५; वायु २. ६, ६६।

११. ई० आर० ई०, पृ० १६६।

१२. महाताम्र ज्ञान कोष, प्रस्तावना खण्ड, ६वाँ प्रकरण, पृ० ११६-१२०।

है।^१ मन्विह नदीनह नृत्ति का हाथभग हो।

नृत्ति का शेर एक स्वतंत्र पुराण की रचना को नृत्ति-विषयक सादृश्यों का प्राचीनता सिद्ध करती है, जिसका समस्त मन्विह-पुराण से हाग है जिसे अनुसार नृत्ति-पुराण की व्याख्या जगह हवा है।^२ जगह ने हा पुराण का उल्लेख बाह्योत्पत्ति में किया है^३ तथा हा पुराण का मुख-वर्णन म तीव्र स्थापना है। हेमाद्रि ने जगह के अन्तर्गत आश्रय में महापुरुष म मानुषावतार के प्रथमक स्थानी चरपर न नृत्ति का उल्लेख किया है। हेमाद्रि एवं बड़ हरिज द्वारा 'लिखित लिखित' के शीरोम नाना में जिनका उद्यम आश्रय में प्रथम लिखित विद्या के आश्रय में होता है नृत्ति उल्लेखों का नाम है।^४ स्वामी चरपर न नृत्ति का उल्लेख काठ हार में नृत्ति को हेमाद्रि आदि की शक्ति विस्तारक न मानकर जगह समस्त ब्रह्म के शक्ति के अन्तर्गत विष्णु के माना है। महापुरुष रूप में प्रतीति जगहिका आश्रय म अन्तर्गत ब्रह्म-शक्ति का प्रथम देवता विधान म बीना है।^५ इस तरह विष्णु का समस्त पौराणिक ब्रह्म के अन्तर्गत विष्णु से न होकर जगह का शक्ति के अन्तर्गत ब्रह्म के अन्तर्गत है।^६ नृत्ति-विषयक शेरों में 'जगह' म इस मन्तर तथा पौराणिक उल्लेखों में ब्रह्मन्तर्गत में प्रतीत होता है कि नृत्ति की रचना ब्रह्म प्राचीन की तथा जगह के प्राचीनता के कारण ही पुराण-काल में सफल-व्यवस्था का उल्लेख का लिखित नहीं था। एक प्राचीन विवेक से जगह अन्तर्गत सिद्ध होता है कि जगह के समय में नृत्ति की जगह का प्रचलन या तथा जगह विष्णु का जगह माना जाता था^७ तथा जगह-म नृत्तिता में नृत्ति का उद्यम ही ब्रह्म-कारण की प्रथा की रचना विष्णु का मुख्यतम सात्विक एवं शक्तिमय रूप के रूप में ही माना जाता था। मन्विह-पुराण में नृत्ति हिमालय-पुरुष की मूर्ति के शिखर कविता म ब्रह्म-उल्लेख होता है, जिनमें नृत्ति न जगह म हिमालय-पुरुष के हाथ में ब्रह्म-उल्लेख का उल्लेख होता है। जिनमें नृत्ति-पुराण, विष्णु-मन्त्रों का अन्तर्गत आश्रय म आ नृत्ति का यही उल्लेख प्रतीति है तथा जगह-प्राचीन मूर्तियों म अन्तर्गत नृत्ति की मूर्ति की ब्रह्मा नृत्ति-हिमालय-पुरुष की शक्ति सिद्ध होता मिलता है। इनके बीच विरहीत वैधानमय में नृत्ति का शक्ति मन्त्र एवं जगह का रूप में अन्तर्गत किया गया है।^८ नृत्ति-मूर्ति का यह भाव कुल-कालीन एक रूप में ही ब्रह्म हुआ उल्लेख होता है। ब्रह्म के कुलकालीन शक्ति में नृत्ति की प्रथ, शक्ति, जगह, यद्यपि ब्रह्म ब्रह्म पर प्राचीन विभिन्न सिद्धांत माना है।^९ मन्त्र की शक्ति-नृत्ति का रूप-मूर्ति में जगह का उल्लेख एवं नृत्ति की शक्ति मुझ नृत्ति

१ यद, १० (१०) ३३।

२ जगह-मन्त्र की, मन्त्र-मन्त्र, नृत्ति प्रकरण १० (१०) ३३।

३ यद।

४ यद, १० (१०) ३३।

५ मन्त्र-मन्त्र, मन्त्र-मन्त्र, मन्त्र-मन्त्र, १० २।

६ मन्त्र-मन्त्र, मन्त्र, मन्त्र-मन्त्र, १० ३३।

७ मन्त्र-मन्त्र, मन्त्र-मन्त्र, मन्त्र, मन्त्र-मन्त्र, १० ३३।

८ यद, (मन्त्र-मन्त्र) १० ३३, ३३।

९ यद।

की आरम्भिक उन्नता को विष्णु की सात्विकता में परिणत करली-सी प्रतीत होती है।

इससे प्रतीत होता है कि नृसिंह की कल्पना मूल रूप में आर्यों की अपनी कल्पना न होकर अन्य जनों के प्राचीन विश्वासों पर आधारित थी तथा उसमें उन्नता की स्थापना हिंस्र वृत्ति की प्रतीक थी। मोहेनजोदड़ो सभ्यता के अन्तर्गत सिंह की क्षत्रियों का समाहार पावंती के बाहन के रूप में स्थापना^१ सिंह के इसी हिंस्र गुण की मान्यता को चरितार्थ करती है, यद्यपि उस समय भी सिंह का पृथक् अस्तित्व पूजनीय नहीं था। अतः यह कहना अनुचित नहीं होगा कि 'नृसिंह' में नर और सिंह का योग दो विभिन्न गुणों एवं भूतों के गठबन्धन का प्रतीक है। सिंह स्वभावतः हिंस्र जन्तु है; अतः वह हिंसा का, दानवी शक्ति का प्रतीक है और फुल्ल सीमाओं में हिंसा क्षत्रियों का धर्म है। अतः सिंह क्षत्रिय जातियों का, शक्ति का, सत्ता का प्रतीक है। क्षत्रिय तथा ब्राह्मण अथवा हिंस्र एवं सार्विक वृत्तियों के योग से ही आदर्श मनुष्य की स्थापना तथा दुष्टों का नाश सम्भव हो सकता था। इसी तत्त्व के आधार पर सम्भवतः नृसिंह की कल्पना का विकास हुआ। इस प्रकार नृसिंह की कल्पना में जहाँ एक ओर क्षत्रिय तथा ब्राह्मणों में विद्यमान प्राचीन विरोध के निराकरण के दर्शन होते हैं, वहाँ दूसरी ओर परम्परा से प्रचलित अत्यन्त प्राचीन पशु-पूजन-सम्बन्धी स्थानीय लोक-विश्वासों का भी समावेश है। यही नहीं, उसमें पाशचिकता से मानवता की ओर मृष्टि-विकास के सत्त्व की मान्यता भी अन्तर्निहित है।

उपर्युक्त विशेषताओं के कारण ही पौराणिक युग में नृसिंह की प्राचीन कल्पना को लेकर नृसिंह-अवतार की कल्पना प्रतिफलित हुई। इस अवतार की पौराणिक कल्पना में ऋग्वेद^२ में वर्णित नमूचि की कथा अत्यन्त सहायक प्रतीत होती है तथा पौराणिक नृसिंह-कथा का मूल भी वैदिक नमूचि-इन्द्र-युद्ध की कथा में अभिलक्षित होता है।^३ वैदिक नमूचि दानवपुत्र है, इन्द्र का शत्रु है। हिरण्यकशिपु भी दानव है, विष्णु का शत्रु है। नमूचि देवों पर आक्रमण करने वाली दानव सेना का सेनापति है।^४ हिरण्यकशिपु भी दानव-शक्ति का अधिपति है।^५ नमूचि को इन्द्र वर देता है कि वह किसी भी आर्द्र अथवा शुष्क वास्तव से नहीं मारा जा सकता। तभी तो इन्द्र समुद्र के फेन से उसका शिरच्छेद करता है। नमूचि का शिर इन्द्र का पीछा करता है तथा ब्रह्मा के कहने पर जब इन्द्र अरुणा नामक तीर्थ में स्नान करता है तब तीर्थ में गिरकर अमरत्व प्राप्त करता है।^६ पौराणिक हिरण्यकशिपु भी ब्रह्मा को प्रसन्न करके अमरत्व प्राप्त करता है तथा उसकी छाती नृसिंह अपने नखों से चीरते हैं।

अतः हम देखते हैं कि प्राचीन वैदिक नमूचि की कथा किञ्चित् रूपान्तरित होकर हिरण्यकशिपु की कथा के रूप में पौराणिक काल में नृसिंह-अवतार को जन्म देती है तथा वैष्णव-धर्म को व्यापकता प्रदान करके उसके अन्तर्गत ब्राह्मणेतर क्षत्रिय एवं अन्य जातियों

१. दि रेजिजवन्त ऑफ इण्डिया, ए० पी० कर्करज, पृ० १८७।

२. ऋ० ८।१।१३।

३. प्राचीन चरित्र कोष, निजाम शास्त्री, पृ० २८७।

४. महाभारत, समापन, ५१।

५. विष्णु-पुराण, १।७-१२०।

६. महाभारत, शल्य-पर्व ४४.३३।

के विचारों को महादृष्ट करके समस्त कल्याण की आकांक्षा विरवाओं की पावनभूमि पर प्रतिष्ठित कर देती है।

वामनावतार की भाँति विष्णु के दगावतार में वामन का भी समावेश कर दिया गया है। वैदिक मान्यता विष्णु त्रिचक्रम त्रेधाविन्दे धाम् तमृन्मरुतं पामुर'^१ के अनुसार विष्णु ने जलन तीन पदों में समस्त सत्ता का भाग लिया था।

वामन त्रिपथ ब्राह्मण में यही 'इन् विष्णु त्रिचक्रम त्रेधाविन्दे धाम्' वामन का वन जाने है^२ तथा पौराणिक काल में अवतार की धरोहर में आ

जाता है। बर्णिक एक ब्राह्मण भाँटिए में वर्णित विष्णु के चारों की विष्णुता ही पौराणिक काल में वामन अवतार का कल्याण का जन देवी है क्योंकि वामन में अवतारवाद की सभी विशेषताएँ सरलता से देखी जा सकती हैं। इतना ही नहीं, वामन मूल्य विष्णु ही थे तथा अपन मूल रूप में एक ओर यहाँ उल्टे अनुओं से पृथ्वी छोड़ ली थी वहीं दूसरी ओर बलि का पाताल नेत्रों आनुबध्य की प्रतिष्ठानता भी की थी।

वामन मूल्य बहु रूप है, ब्राह्मण है, दान का पाप है तथा बलि की कथा से उसका निवृत्त का सम्बन्ध है। इसी कथा में वामनावतार का महत्त्व अन्तिमि है, जिसका आधार लेकर पौराणिक काल में वामनावतार की कल्याण परिपुष्ट हुई है।

आनुबध्य की प्रतिष्ठानता बलि के घासन-बाण में ब्राह्मण तथा भूमि को कष्ट होने के कारण ही विष्णु ब्राह्मणों को वामन-अवतार देने का आग्रह देता है।^३

बलि विष्णु का निदर है अतः प्रह्लाद से घाय पाकर विष्णु की गरण जाता है^४ तथा दान देता है।^५ बलि की कथा में एक की विपत्ति का निवारण, ब्राह्मणों का संवर के रूप में स्वीकार तथा दान की महिमा ही वामनावतार की पौराणिक कल्याण का जन्म गी है।

इस प्रकार ब्राह्मण रूप वामन की कल्याण में ब्राह्मण की श्रेष्ठता तथा अन्य वर्गों की निवृत्तता बनाता ही प्रतिष्ठानित हो जाती है।

वामनावतार की कल्याण तथा विष्णु के दगावतार में उसका क्रम विधानवाद की दृष्टि से भी सहायक प्रतीत होता है क्योंकि वृद्धि के दान बहु-रूप वामन की कल्याण में अनुपपन्न के धर्म विकास का बीज दखा जा सकता है। पहले कहा जा चुका है कि पौराणिक काल के पहले वामन विष्णु के अन्त-भाग में अथवा स्वयं विष्णु थे। अवतार के रूप में उनकी मान्यता नहीं थी। पौराणिक काल में विष्णु का वामन रूप विशिष्ट होत हुआ भी अन्य अवतारों की भाँति वामन को विष्णु का अवतार मानना स्पष्ट ही तत्कालीन धार्मिक मर्यादों के समर्थनार्थ प्राचीन मान्यताओं की एक नये ढंग से पुनरावृत्ति है। पौराणिक काल में ब्राह्मणों की उच्चता बनाए रखने में वामनावतार की कल्याण विषय सहायक प्रतीत होती है।

१ अ० १।२।१८।

२ दण्डवत्पथ, १, २, ३।

३ अष्टपुराण, ७३।

४ वामन-पुराण, ७०।

५ पदपुराण, पाताल खण्ड, ५३।

परशुराम का उल्लेख सर्वप्रथम महाभारत में उपलब्ध होता है।^१ राम और कृष्ण की भक्ति आरम्भ में परशुराम का भी विष्णु से कोई सम्बन्ध दृष्टिगोचर नहीं होता।^२ न ही महाभारत में वर्णित परशुराम की कथा का विष्णु से कोई सम्बन्ध है। रामायण में अवश्य परशुराम के पास विष्णु का धनुष परशुराम क्षत्रियों का निपात होने तथा राम द्वारा शिव-धनुष तोड़कर उनके धमण्ड को चूर करने का वर्णन है, पर महाभारत का यह अंग सम्भवतः बाद में जोड़ा हुआ है।^३ रामायण में वर्णित राम और परशुराम में सीता-स्वयंवर के समय विरोध भी इसी बात की पुष्टि करता है। निश्चय ही उस काल तक परशुराम का विष्णु के साथ गठबन्धन नहीं हो पाया था, वल्कि किसी परवर्ती काल में क्षत्रियों के विरोधी एवं ब्राह्मणों के संरक्षक होने के कारण परशुराम को विष्णु का अवतार मान लिया गया है। विष्णु-पुराण तथा वायु-पुराण में देव, ऋषि, यक्ष तथा मानवों का कार्तवीर्य के राज्य से तंग आकर विष्णु से अवतार-धारण के लिए प्रार्थना करना परशुराम को पूर्णरूपेण विष्णु-अवतार की कोटि में ले आता है।

कार्तवीर्य की कथा में भृगु के धरदान से उनकी पुत्रवधू सत्यवती को जमदग्नि नामक पुत्र और परशुराम नामक पौत्र का होना तत्कालीन ब्राह्मण तथा क्षत्रियों के बीच विद्यमान परस्पर विरोध एवं विद्वेष से सम्बन्धित है। इसी विद्वेष का निदान कार्तवीर्य की कथा कार्तवीर्य की कथा से होता है। कार्तवीर्य द्वारा जमदग्नि की होम-धेनु के वछड़े का अपहरण तथा उसके पुत्रों द्वारा जमदग्नि का वध ब्राह्मण-धर्म में क्षत्रियों के हस्तक्षेप तथा उस पर अत्याचार को सूचित करता है। इसी प्रकार परशुराम द्वारा इकस बार पृथ्वी को क्षत्रियहीन करना क्षत्रियों के दमन तथा ब्राह्मणों के वर्चस्व की स्थापना का प्रयत्न है। महर्षि ऋचीक का साक्षात् प्रकट होकर परशुराम को क्षत्रिय निपात से रोकना एवं परशुराम का समस्त पृथ्वी ब्राह्मणों को वान कर देना इसी परिस्थिति की पुष्टि करता है।

स्पष्ट ही परशुराम की कथा में क्रोध, रावण आदि की भक्ति किसी दानव-शक्ति के अधिपति का वध नहीं है। न ही कहीं धर्म की प्रतिष्ठापना का चिह्न मिलता है जो उन्हें अवतार की कोटि में ला सके। तथापि परशुराम का विष्णु के अवतारों में समावेश इस बात को सूचित करता है कि पौराणिक काल की अवतार-कल्पना में ब्राह्मण-धर्म में विघ्न उपस्थित करने वाला प्रत्येक व्यक्ति दानव-मुख ही समझा जाता था तथा ब्राह्मणों के रक्षक विष्णु का ही अन्य प्रकार माना जाने लगा था।

दाशरथी राम का स्पष्ट उल्लेख महाभारत में उपलब्ध होता है तथा वाल्मीकीय-रामायण में उनकी कथा विस्तार से दी गई है। डॉ० याकोबी के मतानुसार, राम इन्द्र के ही अन्य रूप हैं। याकोबी का अनुमान है कि इन्द्र का यही रूप पश्चिम-भारत में बलराम एवं पूर्वी भारत में दाशरथी राम में

१. महाभारत, वनपर्व।

२. ई० आर० ई०, पृ० १६४।

३. यही।

विवक्षित हुआ।^१ स्पष्ट ही याकोबी का अनुमान अर्थात् दग्ध नहीं है, क्योंकि बलराम विषयक उपासना अपेक्षाकृत बहुत प्राचीन प्रतीत होती है तथा दोनों के चरित्रों में किसी भी प्रकार का साम्य दृष्टिगोचर नहीं होता। बल्कि 'राम' शब्द की साम्यता को देखकर इस गिष्ठ पर पहुँचना आम्व है।

प्रचलित परम्पराओं ने आधार पर बौद्ध-जानकों में यक्ष-सुत्र बुद्ध का राम का पुत्र रत्नार माना गया है। जैन पुराणों में राम का महत्त्व स्पष्ट रूप से वर्णित है। बौद्ध एवं जैन ग्रंथों से जहाँ राम गम्भीर प्राचीन खोज विद्वानों का प्रचुर प्रतीत होता है, वहीं बाल्मीकीय रामायण की कथा से यह निश्चित होता है कि राम की मूर्ति विशेषतः उनके स्वयं एवं मर्यादा तथा गौरव पर ही आधारित थी तथा वे आरम्भ में वामदेव कृष्ण की तरह उपास्य नहीं माने जाते थे और न ही उन्होंने कृष्ण की तरह कोई स्थिर साधना दिया था।^२ पालजलि के महाभारत में भी राम के उत्तम के अभाव से प्रकट होता है कि ईसा-पूर्व दूसरी शताब्दी तक राम को देवी पुरुष नहीं समझे जाते थे।^३ अमरगिरि की ब्राह्मण देवताओं की सूची में राम का समावेश न हुआ इसी मन की पुष्टि करना है।^४ बाल्मीकीय रामायण में भी राम का चरित्र मनुष्य का नहीं अर्थात् देवता है। भवभूति ने राम के इन रूपों की ओर भी ध्यान कर लिया है जिसमें राम तन्त्र की प्रचलित भावनाएँ और भी विस्तृत हो गई हैं। राम चरित्र विषयक मायनाओं का यही विकास बौद्ध तथा जैन ग्रंथों के रचना-काल तक राम की पूजनीय बना देता है। इन ग्रंथों एवं लौकिक विद्वानों के उत्तरोत्तर विकास द्वारा रामचरित्र के परिष्कार के कारण राम को अवतार की कोटि में समाविष्ट कर लिया गया है। राम के अवतार कोटि में समावेश का क्रम भागवत पुराण में स्पष्ट रूप में अभिलिखित होता है। भागवत के नवम स्कंध में राम को साक्षात् अवतार की कोटि में न रखकर स्वस्वदेव अवतार ही स्वीकार किया गया है।^५ बाल्मीकीय रामायण के अध्याय-काण्ड में राम को विष्णु का अवतार माना गया है।^६ इसी मन का समर्थन महाभारत से भी होता है।^७ हरिवंश तो राम लक्ष्मण भरत और शत्रुघ्न चारों को विष्णु के चार रूप मानता है।^८ इसी मायनाओं के आधार पर आध्यात्मरामायण में, जो सम्भवतः सोलहवीं शताब्दी की रचना है, रामचरित्र चारों भाइयों को पाचरात्र संहिताओं के अनुकरण पर विष्णु के चार रूप मानता है तथा बुद्धधर्म का अवतार माना गया है।^९ यहीं सीता को मूल प्रकृति तथा योग माया^{१०} तथा राम को परब्रह्म, लक्ष्मण को क्षेत्र तथा अर्जुन अज्ञ के पाँचवें

१ बुद्ध, 'रामकथा', पृ० १०४।

२ देवप्रिय, पृ० ६४।

३ गे० जे० मास्टरकर, पृ० ४७।

४ वहा।

५ भक्ति का विकास, डॉ० मो० राम शर्मा, पृ० ३१०।

६ अयोध्या-काण्ड, १७।

७ महाभारत, अरण्य-पर्व, ३४७-७७, ३४६-१८।

८ हरिवंश, ४१-१३२।

९ भक्ति का विकास, पृ० ११।

१० आध्यात्म-रामायण, १/११, ३३-३४।

अध्याय में रामगीता का आयोजन करके राम द्वारा लक्ष्मण को ज्ञान का उपदेश दिलवाकर राम को कृष्ण के स्तर पर लाकर विष्णु का अवतार सिद्ध करने का प्रयत्न दृष्टिगोचर होता है।

अतः हम देखते हैं कि राम के शौर्य एवं मर्यादा-सम्बन्धी प्राचीन लोक-विश्वास कालान्तर में उन्हें देवता कोटि तक पहुँचा देते हैं तथा इस प्रकार उन्हें विष्णु का अवतार मान लिया जाता है। और यद्यपि अवतार के रूप में राम की उपासना का प्रचार ईसा की नवीं शताब्दी से ही आरम्भ होता है, तथापि दक्षिण के कुलशेखर आलवार की रचनाओं में भी रामभक्ति का आरम्भिक रूप व्यक्त हुआ है।^१ जो ह्री, सम्प्रदाय के रूप में रामभक्ति का प्रचलन तेरहवीं शताब्दी में ही माना जा सकता है।^२ राम में रावण-जैसे योद्धा को पराजित करने वाली अतिमानवीय शक्ति के साथ-साथ आदर्श पुत्र, पति, भ्राता तथा लोकपाल के चिह्न एवं यज्ञ में विष्णु के प्रसाद से राम की उत्पत्ति ही ऐसे दो कारण प्रतीत होते हैं जो उनका तादात्म्य विष्णु के साथ स्थापित करते हैं। बौद्ध एवं जैन ग्रन्थों से स्पष्ट विदित होता है कि उनके रचना-काल तक राम लोकनायक तथा मर्यादा पुरुषोत्तम के ही रूप में प्रख्यात थे तथा आरम्भ में उनका सम्बन्ध किसी अवतार से न होते हुए भी वे देवत्व कोटि तक पहुँचने लगे थे। हेमाद्रि तथा बृहद्हरित की देवता सूची में^३ 'पुरुषोत्तम' का समावेश जहाँ एक ओर उनका सम्बन्ध विष्णु से जोड़ता हुआ-या प्रतीत होता है, वहीं इस बात की भी पुष्टि करता है कि प्राचीन काल में राम के मूल पुरुषोत्तम रूप को ही मान्यता मिली हुई थी। इसी पुरुषोत्तम रूप के कारण सम्प्रदाय के रूप में रामभक्ति कृष्ण के पश्चात् ही अधिष्ठित होती है।

अतः कहा जा सकता है कि पौराणिक युग में आदर्श पुरुष राम-सम्बन्धी उच्च भावनाएँ राम को विष्णु का अवतार स्वीकार करने के काफी पहले से ही लोक में प्रचलित थी, पर बौद्ध एवं जैन धर्मों की नवीन धार्मिक विचारधाराओं के सम्मुख कृष्ण के पहले, पर उनका विकास कुठित-सा हो गया। इन्हीं निरीक्षरवादी धार्मिक सम्प्रदाय के रूप में बाद विचारधाराओं की प्रतिक्रिया-स्वरूप पौराणिक युग में जब वैष्णव-धर्म में, प्रचलित राम-भक्ति धर्म ने व्यापक रूप धारण करना आरम्भ किया तो अन्य प्राचीन लोक-विश्वासों की गति राम को भी समात्त विष्णु का अवतार माना जाने लगा, तथापि सम्प्रदाय के रूप में रामभक्ति का प्रचार पौराणिक काल में नहीं हो सका। सम्भवतः इसका मुख्य कारण राम के चरित्र में किसी उच्च धार्मिक सन्देश का अभाव था। स्पष्ट ही पौराणिक युग की धार्मिक, राजनीतिक एवं सामाजिक परिस्थितियों में वैष्णव-धर्म का विकास एवं जनता को नवीन निरीक्षरवादी मतों की ओर से परावृत्त करके वैष्णव-धर्म की ओर आकृष्ट करने के लिए केवल ऐसे ही सम्प्रदायों को स्वीकार किया जा सकता था, जिनके प्रवर्तकों में अद्भुत देवी शक्ति के साथ-साथ वैष्णव-धर्मस्वरूप लक्षण विश्रामान हों। मत्स्य, कूर्म, वराह, वामन, परशुराम आदि की अपेक्षा वासुदेव-कृष्ण में इन लक्षणों का चरम विकास अभिलक्षित होता है, इसीलिए कृष्ण को विष्णु का पूणवितार मान लिया गया तथा

१. जर्नल ऑफ दि ग्री वेकटेस्वर ओरिवेंटल इंस्टीट्यूट, लिस्बन मा० ३ (१९४२), पृ० १६६।

२. शै० वै० भाण्डारकर, पृ० ४७।

३. यही।

पौराणिक काल से ही कृष्ण भक्ति और भी व्यापक रूप धारण करने लगी। पौराणिक काल से इसी सन् की १०वीं शताब्दी तक का इतिहास सम्मानना का इतिहास था। हृण आदि बर्बर जातियों के आक्रमण होने की वं तो भारतीय गान्धन-शक्ति उनका सामना करने में समर्थ थी। जब गान्ध के इन युग में जहाँ राजाधर्म में बराबरे धरने शरम विकार का पहुँच रही थी वहाँ संस्कृत साहित्य में सागरजन के लिए गूगल का निरुपण भी नानाभिहित हो रहा था। बारम्बार था कि मात्र काश्मिर बाण आदि भूभाष प्रथम कविओं के काव्य तथा लोक-शक्ति का प्रमाण पानिष्ठ क्षेत्र पर भी पड़ता। सम्भवतः इन्हीं परिस्थितियों के परिणामस्वरूप सात्वत या मोक्षार्थियों के प्रसन्नता का अन्तर हृण में, जो अब विष्णु से अग्रिम युगमें जाने लगे थे गूगलिक लोगियों का समान्य होने का कारण हृष्ण भक्ति की एक नया मोह निरुपण और वह लोकजन का रूप धारण करने लगा। पर इनकी गान्धी का काल विदेशी आक्रमणों का काल था जब कि विभिन्न धार्मिक विचारधाराओं की मुठभेड़ हो रही थी। संगठित हिन्दू गान्धन-शक्ति अस्तित्व में आने लगे थी। इसी बीच मुहम्मद गजनवी का भारत पर आक्रमण एक भूमिओं के लड़ने को द्वाकल द्वाकल भारतीय जनता पर की रहा था कि एक ऐसे व्यक्ति की कल्पना कर लगे जो तत्कालीन विद्वानों में प्रथमता प्राप्त और धर्म की रक्षा कर सके। ऐसा व्यक्ति किमो पीपल हिन्दू राजा के न होने के कारण लोक की अवगत थी और ताकत पड़ा। वह अस्तित्व राम में होने के कारण उन्हें लोकनायक के रूप में स्वीकार कर लिया गया। निश्चय ही राम में व सभी गुण विद्यमान थे किन्तु तत्कालीन परिस्थितियों में प्राकृतिकता थी। डॉ० भाग्यरत्न का भाग्यरत्न, उल्लेखी शताब्दी में आनन्द-दीप द्वारा ब्रह्मकायम से निरुपणों राम की प्रतिष्ठा तथा लम्बा गान्धी गान्धी में राम सम्प्रदाय की स्थापना एवं परवर्ती काल में राजा अत्यधिक प्रचार इसी ऐतिहासिक पार्श्व भूमि का समर्थन करता है। शीघ्र ही गान्धी में तुलनात्मक द्वारा राम को व्यापक मानकर रामचरितमानस जैसे लोक-ग्रन्थ की रचना के पीछे भी मुख्य यही उद्देश्य अन्तर्निहित था।

पहले कहा था कि महाभारत के प्राचीन काल के रचना काल तक वामुदेव हृण सात्वत या भागवत धर्म का प्रवर्तक दशविंशत क काल में माने जाते हैं तथा वामुदेव का यह सम्प्रदाय अत्यन्त प्राचीन काल से ईश्वर-पूज द्वारा चलायी जा रहा था। वह स्वतन्त्र रूप से अस्तित्व में था। वामुदेव भक्ति का प्रचार भारत के दक्षिण-पश्चिमी प्रदेश तथा ही श्रीमन् या जबकि अन्तर्निष्ठ एवं उत्तरांचल में ब्राह्मण-धर्म का अन्तर्गत कमकाष्ठ का बालबाध था। इस प्रदेश में वामुदेव-भक्ति का प्रचार न होने का कारण ही बौद्ध एवं जैन जैसे निरीश्वरवादी धर्मों की स्थापना वहाँ चलाना से हो सकी। बौद्ध जन तथा कलि के निरीश्वरवादी विद्वानों से जब वैदिक-धर्म की धारा पड़ना लगा तो वैदिक धर्म में नई चेतना उत्पन्न करने की आवश्यकता प्रतीत हुई। यह काल ब्राह्मणों के प्राधान्य का काल था तथा वैदिक धर्म का व्यापकता प्रदान करने के लिए आवश्यक था कि वैदिक धर्म पर व्यापक तत्कालीन विभिन्न सम्प्रदायों को मूलबद्ध करने संगठित रूप से निरीश्वरवादी नूतन धर्म-स्थापना का विचार किया जाय। इसी आवश्यकता की पूर्ति के पल्लवस्वरूप गुण-नाथ एक बार वामुदेव विष्णु का एकीकरण द्वारा

तथा विष्णु देवाधिदेव और कृष्ण उनके पूर्णवितार मान लिये गए ।^१ विद्वान् इसी काल को पुराणों की रचना का काल मानते हैं । पुराणकारों द्वारा कृष्ण को विष्णु का पूर्णवितार तथा राम को अंशावतार मानना तत्कालीन समाज में वासुदेव-कृष्ण की श्रेष्ठता ही सिद्ध करना है ।

विष्णु और वासुदेव-कृष्ण के इस एकीकरण के परिणामस्वरूप कृष्ण को विष्णु का आठवाँ अवतार मान लिया गया तथा लक्ष्मी की कल्पना के अनुरूप राधा की कल्पना प्रस्फुटित हुई । प्राचीन भागवत वा सात्वत-धर्म में राधा का सर्वथा अभाव इस बात को प्रमाणित करता है कि राधा की कल्पना विष्णु और कृष्ण के एकीकरण का ही परिणाम है, जिसका समर्थन राधा-विषयक पौराणिक उल्लेखों में भी होता है । राधा की पौराणिक कल्पना प्राचीन वासुदेव-कृष्ण के जीवन पर वैष्णव संस्कार करके वासुदेव-कृष्ण को वैष्णव-रूप प्रदान करती है तथा साथ-ही-साथ कृष्ण-भक्ति को प्राचीन मान्यता से भिन्न एक अभिनव दिशा में प्रवाहित करने में सहायक होती है ।

कृष्ण और विष्णु की भिन्नता का तत्त्व गोवर्धन की कथा में भी उपलब्ध होता है । गोवर्धन की कथा से कृष्ण के प्राचीन चरित्र पर प्रकाश पड़ता है । विष्णु-पुराण में कृष्ण गोवर्धन पर्वत उठाकर इन्द्र के कोप से गोप-जनो की रक्षा

गोवर्धन-कथा

करते हैं, क्योंकि कृष्ण के कहने पर उन्होंने प्रचलित इन्द्र-महो-

त्सव का विरोध करके गोवर्धन की पूजा की थी । कथा में वर्णित यह विरोध सूक्ष्म विवेचन की अपेक्षा रखता है । इन्द्र-पूजा का विरोध कृष्ण इसलिए करते हैं कि इन्द्र का गोपों से कोई सम्बन्ध नहीं है । वे वैश्य अथवा कुपक न होकर वन में स्वतन्त्रता से विचरण करने वाले जन हैं तथा घरों में न रहकर समूहों में रहते हैं । इन्द्र आर्यों का युद्ध-देवता है अतः ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आदि सम्पत्तिशाली वर्णों का रक्षक होने के नाते पूजनीय हो सकता है, पर जिनकी सम्पत्ति केवल गोधन है वे इन्द्र की पूजा क्यों करें ? गोपों की जीविका का एक-मात्र साधन गोधन है और गायों का निर्वाह चरागाहों से होता है । वही चरागाह गोवर्धन है, जो गोपों के लिए पूजनीय है । मैदान में चरने वाली गायों एवं गोपालों के लिए वर्षा काल में आश्रय पहाड़ है, इसलिए वह भी पूजनीय है । निश्चय ही कथा में अन्त-निहित सत्य कृष्ण द्वारा गोवर्धन पर्वत का उठाया जाना न होकर कृष्ण द्वारा आभीर जाति में प्रचलित विष्वासी का खण्डन एवं उनके वास्तविक धर्म का निरूपण है । कृष्ण-इन्द्र-युद्ध तथा उसमें इन्द्र का पराजित होकर कृष्ण को उपेन्द्र की उपाधि से विभूषित करना, दो विभिन्न संस्कृतियों के अस्तित्व एवं संघि का प्रतीक है । अतः गोवर्धन की कथा से स्पष्ट प्रतीत होता है कि कृष्ण प्राचीन आभीर जन के नेता थे, जिसकी जीविका गोपालन पर निर्भर थी । ये जन घरों अथवा नगरों में न रहकर गायों के साथ जंगलों एवं मैदानों में भ्रमण किया करते थे । कृष्ण का व्रजवासी रूप जो सभी प्राचीन मूर्तियों में अंकित हुआ है, इस सत्य का समर्थन करता है । वैदिक देवताओं में गोपों की आस्था सूचित करती है कि ये जन भारत के आदिवासियों में से थे^२, किसी परवर्ती काल में भारत में आकर नहीं बसे थे,

१. वैष्णव धर्म, परशुराम चतुर्वेदी, पृ० ४८ ।

२. दि रिजिजनन्त ऑफ इण्डिया, पृ० पी० करमरकर, पृ० १७२ ।

जमी कि कुछ विद्वानों ने साक्षात् उठाई है।^१ मध्यम कृष्ण की जन्म-कथा से अन्तर्गत कृष्ण का गिणु-अवस्था में ही आभीरों के अग्रस्थान में यहाँ पहुँचाया जाता वह महत्वपूर्ण बलना है जो कृष्ण का प्रादुर्भाव आदिवासी आभीर जातियाँ के देवता हान के साथ पर आधुनिक राज्य उनका सम्पन्न अनाजस ही आपों में स्थापित करके विष्णु के कृष्णावतार की प्रतिष्ठापना में आवश्यक योग देनी है।

अधिकतर विद्वानों का मत है कि आभीर जातियाँ भारत में विदेश से आई थीं।^२ डॉ० मोहम्मद तो उनके आन का समय ईसा की पहली 'गलाली' मानते हैं।^३ पर यह मत निराधार प्रतीत होता है, क्योंकि आभीरों के विषय में कई प्राचीन साहित्य साधनों का उल्लेख ज्ञाप्य होता है। 'एनरिकास' में 'बगा' शब्द का प्रयोग गोप-देवता का नाम के लिए हुआ करता था, यद्यपि परवर्ती साहित्य में इसका अर्थ 'उग्र' होने लगा था।^४ महाभारत में आभीरों द्वारा कृष्णी स्त्रियों सहित द्वारका से कुक्षेत्र की लोटते समय अजुन पर आक्रमण का उल्लेख मिलता है।^५ 'विष्णुपुराण' में अग्रजत कथा वर्तमान कौत्स और मौराष्ट्र को आभीर देण माना गया है जिनका पुष्टि ब्राह्मिहिर के भी की है।^६ हरिवंश उनका स्थान मधुवन से द्वारका के समीप तक का प्रदेश मानता है।^७ ब्रह्मसूत्र में जो अत्यन्त प्राचीन रचना है आभीरों को दक्षिणवासी कहा गया है तथा ब्रह्मसूत्र के रचनाकाल तक उनका आवास भारत के दक्षिण-पश्चिमी प्रदेश में था।^८ पद्य पुराण में उल्लेख आता है कि विष्णु आभीरों से कहते हैं कि मैं मधुघ्न में आठवाँ अवतार धारण करूँ।^९ इसी पुराण में आभीरों को थोड़ा तात्त्विक कहा गया है।^{१०}

उपपुत्र आभीरों एक गोपधन-कथा में अन्तर्निहित तथ्यों में कृष्ण का गोप देवता हाना ही निम्न रही हाता, वरन् उनकी प्राचीनता तथा ब्राह्मण धर्म के विरोध में एक विशेष तत्त्वज्ञान की स्थापना भी निम्न होती है। कृष्ण के अस्तित्व एवं उनके सिद्धान्तों की प्राचीनता की पुष्टि 'छान्दोग्य उपनिषद्' तथा पुराणों में भी अभिलिखित होती है। अमरसिंह द्वारा वर्णित पुराणों के लिए आशुपद सभी तत्त्व 'विष्णु-पुराण' में उपलब्ध होने के कारण इस पुराण को अथ उपलब्ध पुराणों की अग्रता प्राचीन माना जा सकता है। 'विष्णु-पुराण' में ब्रह्मन्मा का प्रतिकार तरंगालीन यज्ञ प्रथा का विरोध सूचित करता है 'मिसकी पुष्टि हरि वंश में भी होती है।^{११} इसी पुराणों में कृष्ण की बहुवर्णीय माना गया है।^{१२} 'हरिवंश' में

१ ड० ड० मोहम्मद, १० २६।

२ रि लिब्ररी ऑफ इन्डिया, १० वा० करमरकर, १० १७२।

३ ड० ड० मोहम्मद, १० २६।

४ रि लिब्ररी ऑफ इन्डिया १० की० करमरकर, १० १७२।

५ महाभारत, मज्जिम १८, अध्याय ७।

६ ड० ड० मोहम्मद, १० २७।

७ हरिवंश, ५१६१-६३।

८ ब्रह्मसूत्र, १४।१२, १८।

९ पद्यपुराण, सृष्टि-वर्णन, १७ १६।

१० वही, १७-१८।

११ हरिवंश १, १६, ४१।

१२ वही ५१६१-६३।

मथुरा एवं उसके आस-पास के प्रदेश में आभीरों के राज्य के अस्तित्व का भी उल्लेख मिलता है।^१

ईसा से लगभग चार सौ वर्ष पूर्व मेगास्थनीज के उल्लेख से हरिवंश के कथन का समर्थन होकर वासुदेव एवं कृष्ण तथा मथुरा में आभीरों के राज्य का पता चलता है। उपर्युक्त सभी

उल्लेख आभीर जाति की प्राचीनता, उसका भारतीय आदि-जाति मेगास्थनीज द्वारा उल्लेख होना तथा कृष्ण का सात्वत-क्षत्रियों का गोप-देवता होना सिद्ध करते हैं। डॉ० भाटारकर का यह अनुमान कि वैदिक कृष्ण-द्रपसः

और परवर्ती कृष्ण एक ही विभूति थे, ठीक मान लिया जाय तो कृष्ण एवं उनके तत्त्वज्ञान का काल ऋग्वेद का समकालीन सिद्ध होता है। वस्तुतः डॉ० भाटारकर का अनुमान निराधार नहीं प्रतीत होता, क्योंकि ऋग्वेद^२ में जहाँ इन्द्र और कृष्ण-द्रपस के युद्ध का उल्लेख है, वही अंशुमती अथवा यमुना के तीर पर कृष्ण की सेनाओं के एकत्रित होने तथा इन्द्र द्वारा देवताओं को न मानने वाले उस सैन्य समूह से युद्ध करने के लिए मास्ती का आवाहन भी अंकित है। उपर्युक्त मन्त्रों में अंशुमती तथा इन्द्र सन्त्रुओ की देवताओं में अनास्था का उल्लेख अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है और सात्वत-धर्म के तत्त्वज्ञान तथा सात्वतों के राज्य के सीमा-प्राप्त की स्पष्ट रूप से सूचित करता है। इस प्रकार कृष्ण की प्राचीनता ऋग्वेद के समान ही प्राचीन सिद्ध होती है।

कृष्ण की प्राचीनता उनकी काम-लीलाओं तथा रुक्मिणी-कृष्ण-विवाह से भी परिपुष्ट होती है। पहले कहा गया है कि 'महाभारत' में कृष्ण का चरित्र उनके पाण्डवों के

रुक्मिणी तथा बहू-

पत्नीत्व, दूध-विवाह

पूर्व के चरित्र की विशद व्याख्या उपलब्ध होती है। 'विष्णु-पुराण'

में वर्णित रुक्मिणी-स्वयंवर के अनुसार कृष्ण और रुक्मिणी का

विवाह राक्षस पद्धति से होता है, यानी कृष्ण रुक्मिणी का हरण

करते हैं, तत्पश्चात् उससे विवाह करते हैं।^३ राक्षस-विवाह-पद्धति मनु द्वारा वर्णित वैदिक विवाह पद्धति के आठ प्रकारों में से ही एक है^४ तथा विवाह की ये आठों पद्धतियाँ वैदिक-काल में प्रचलित थी। इसी प्रकार बहुपत्नीत्व की प्रथा भी ऋग्वेदकालीन समाज में मान्य थी।^५ इन प्रथाओं के अनुरूप कृष्ण का, 'विष्णु-पुराण' में वर्णित रुक्मिणी आदि मिलाकर सोलह हजार एक सौ आठ स्त्रियों से विवाह करना जहाँ एक ओर तत्कालीन सामाजिक मान्यताओं के अनुकूल सिद्ध होता है वहाँ गोपियों के साथ केलि-क्रीड़ाएँ तत्कालीन समाज-व्यवस्था की विरोधी प्रतीत होती है।^६ कृष्ण और गोपियों की केलि-क्रीड़ाएँ ताकिक दृष्टि से दूध-विवाह-सम्बन्धी समाज-व्यवस्था के अन्तर्गत आ सकती हैं। ऋग्वेद-पूर्वकालीन समाज में दूध-विवाह को मान्यता थी।^७ 'महाभारत' में उत्तर कुरु-देश में दूध-विवाह अथवा गो-

१. हरिवंश, ५.१६१-६३।

२. ऋग्वेद, ८.८५.१३-१५।

३. विष्णु-पुराण, पंचाश, अध्याय २६।

४. वैदिक संस्कृति का विकास, सर्वोत्तम लक्ष्मण शास्त्री जोशी, पृ० १०२।

५. वही।

६. विष्णु-पुराण, पंचाश, अ० १३।

७. वैदिक संस्कृति का विकास, पृ० १००।

धर्म के प्रचलन का उल्लेख इस बात की पुष्टि करता है कि ऋग्वेद-काल से भी पूर्व निरूप्य प्रतीत में धूम निवाह को मान्यता थी। इस दृष्टि से यदि कृष्ण-गाथी केलि-बीडाओं को इस प्रथा का प्रतीक मान लिया जाय तो कृष्ण का समय ऋग्वेद से भी पहले का प्रतीत होता है। कृष्ण की प्राचीनता विषयक इस अनुमान की पुष्टि 'छान्दोग्य उपनिषद्' से भी होती है जहाँ कृष्ण का देवकी-पुत्र कहा गया है। 'देवकी-पुत्र' में देवकी का समावेश मातृमत्तात्मक समाज-व्यवस्था को सूचित करता है जो निश्चय ही वैदिक वैतृह-सत्ता से पूर्व की मानी जा सकती है तथा त्रिमया समयन मोहेनजोदो एव हड़प्पा की सभ्यता से भी होता है। आग्नि सेमेटिक जातियों में भी आरम्भ में मातृमत्ता को ही मान्यता थी तथा युद्ध के समय माना ही अपने जन्म की प्रधान हुआ करती थी।^१ इस प्रकार गोपाल-कृष्ण तथा गोपियों के साथ कृष्ण की सीलाश्री का सूत्र भी सरलता से मिल जाता है तथा गोपाल-कृष्ण को डॉ० भास्कर कर के अनुसार ईसा के बाद की कल्पना समझने की आवश्यकता नहीं रहती।

पाणिनि के विषय में पातञ्जलि द्वारा प्रयुक्त वाची पुत्र' शब्द को देखते हुए कुछ विद्वानों का अनुमान है कि प्राचीन काल में बहुपत्नीत्व की प्रथा प्रचलित होने के कारण माता के बोध के लिए तथा माता और पुत्र के सम्मानार्थ मातृवाची नाम का प्रयोग होता था।^२ पर यह मत अमिन्द्रम नहीं जान पड़ता क्योंकि एक ओर जहाँ विद्वानों द्वारा निर्धारित छान्दोग्य काल तक एकपत्नीत्व की प्रथा प्रचलन में आ चुकी थी वहाँ दूसरी ओर कृष्ण-देवकी के एक-मात्र पुत्र होने के कारण उपर्युक्त सुविधा की दृष्टि से नामकरण की आवश्यकता ही नहीं रह जाती।

यदि कृष्ण की कलि बीडाओं को प्राचीन मान लिया जाय तो वे उत्तरीयन समाज के विरुद्ध प्रतीत नहीं होंगी क्योंकि निम्बाल द्वारा कृष्ण की निन्दा में केलि बीडा विषयक भाषों का अभाव इस भाष्यता को स्वीकार करता हुआ-सा दृष्टिगोचर होता है। दूसरी सम्भावना यह है कि निम्बाल के समय मानी महाभारत के रचना-काल तक कृष्ण की सीला-सम्बन्धी कल्पनाएँ अस्तित्व में ही नहीं थीं वे कालान्तर में विकसित हुईं। यदि रासलीला के अन्तर्गत इन बीडाओं को धूम निवाह का प्रतीक न माना जाय तो विष्णु-पुराण से लेकर आधुनिक साहित्य तक वर्णित प्रणिधान्त एव परिवर्द्धित बीडाओं का एक ही समाधान-कारक तथा साधार उत्तर उलम्ब होता है और वह है विष्णु और कृष्ण के एकीकरण के फलस्वरूप विष्णु की काम विशेषताओं का कृष्ण पर आरोपण, जो महाभारत और विष्णु पुराण में अर्जुन कृष्ण चरित्र की मिश्रता का निराकरण कर सकता है। सम्भवतः कृष्ण की प्राचीनता ही वह उद्गम रही है जिससे कृष्ण की सीला सम्बन्धी परवर्ती कल्पनाएँ प्रवाहित हुई थी तथा कालान्तर में विष्णु की काम बीडाओं से सम्पन्न होकर उन्होंने उदात्त रूप धारण कर लिया।

वदिक साहित्य में विष्णु के सम्पूर्ण-सम्बन्धी कई उल्लेख मिलते हैं जो उपर्युक्त अध्ययन की पुष्टि करते हैं। विष्णु के प्राचीन चरित्र के विषय में सबसे महत्वपूर्ण शब्द 'निषिद्धिष्ट' है जो ऋग्वेद में प्रयुक्त हुआ है।^३ अमर-शब्द-कोश में इस शब्द की व्याख्या में विशेष

१ ई० आर० ई० खण्ड० पृ० ४४१।

२ प्राचीन चरित्र कोष, निम्बाल शास्त्री देखिए, 'कृष्ण'।

३ ऋ० ८।१। ८ = १००। २५।

सतर्कता से काम लिया है। भाषा-विज्ञान की दृष्टि से इसका व्यर्थ पुरुष का परिवर्तनशील लिंग होता है जो विचलित तथा संकुचित होता है।^१ विष्णु के इस रूप की पुष्टि निरुक्त से भी होती है जहाँ उनके विषय में 'कुस्तिताथीयं पूर्वं भवति' कहा गया है।^२ इसी प्रकार वैदिक धाद-क्रिया में विष्णु-मन्त्रोच्चार के साथ-साथ पितरों को अर्पण की जाने वाली सामग्री में अंगुष्ठारोपण की क्रिया में अंगुष्ठ लिंग का प्रतीक है।^३ परवर्ती साहित्य में 'अंगुष्ठमात्रो भगवान् विष्णुः पर्यटते महीम्' कहकर अंगुष्ठ को ही विष्णु मान लिया गया है।^४ 'तैत्तिरीय संहिता' में विष्णु का भू-माता में प्रविष्ट होना उत्पत्ति का ही प्रतीक है।^५

प्राचीन जावा के भीम-काल्य में विष्णु का लायण्यमयी पृथ्वी देवी पर आसक्त होने का तया वराह-रूप में अपने ही घुटनों पर बिठाकर उसके साथ सम्भोग करने का उल्लेख मिलता है।^६ मलाया देश में भी वराह-रूप विष्णु के पृथ्वी चीरकर अन्दर जाने तथा वहाँ एक प्रासाव देखकर राक्षस रूप धारण करके पृथ्वी देवी के साथ सम्भोग करने की कल्पनाएँ प्रचलित हैं।^७ 'तैत्तिरीय संहिता' में 'तनवावृद्धानाह' शब्द भी विष्णु की केलि-क्रीड़ाओं को परिचाय करता है।^८ अथर्ववेद में वर्णित दोषं नितम्ब वाली सोनी थाली देवी से विष्णु का सम्बन्ध समस्या पर पर्याप्त प्रकाश डालता है।^९ 'धातार्थ-सूत्र' के 'विष्णुर्योनिकल्पयतु' मन्त्र के अनुसार विष्णु गर्भ के रक्षक हैं। अथर्ववेद में विष्णु का सम्बन्ध काम-क्रियाओं से माना गया है तथा उन्हें भीर्य का रक्षक यानी 'निषिक्तया' और 'सुमण्जानि' कहा गया है।^{१०} 'विष्णुसहस्रनाम' में बृषाक्षि विष्णु का नाम है। यही बृषाक्षि एक विशाल ज्वार के रूप में पीरूपहीन इन्द्र को एक ओषधि देता है जिससे इन्द्र पुनः पुरुषत्व प्राप्त कर लेता है।^{११} 'पद्मपुराण' में विष्णु का तपस्वी रूप धारण करके जालन्धर की पत्नी वृन्दा के सतीत्व-हरण की कथा है।^{१२} देवी भागवत में विष्णु द्वारा शखचूड़ का रूप धारण करके उसकी पत्नी तुलसी का पातिव्रत्य नष्ट करने का उल्लेख है।^{१३} 'भविष्य-पुराण' में विष्णु ब्रह्मा और शत्रु के साथ सती-साध्वी अनुसूया के पास जाते हैं तथा रतिदान माँगने पर उसके शाप से धारक बन जाते हैं।^{१४}—ऐसा वर्णन है।

उपर्युक्त प्रमाणों से स्पष्ट विदित होता है कि ऋग्वेद से लेकर पौराणिक साहित्य

१. विष्णु इन वेदान्त, आर० एन० दाहोकर, पृ० १०८।

२. निरुक्त, ५. ८-६।

३. विष्णु इन वेदान्त, दाहोकर, पृ० १०८।

४. हेमाद्रि, ३.१३७८।

५. तैत्तिरीय संहिता, ६. २४. २।

६. एस्तेनस ऑफ अली विष्णुसूत्र, जे० ग्रेटा, पृ० १४६।

७. वही।

८. विष्णु इन वेदान्त, आर० एन० दाहोकर, पृ० १०८-१०९।

९. वही।

१०. वही।

११. वही।

१२. पद्मपुराण, खंड० अ० १६।

१३. देवी भागवत, सर्ग० ८, अ० २४।

१४. भविष्य-पुराण, प्र० ५० सर्ग० ४, अ० १७।

तक विष्णु में काम की बहुलता अत्युत्तम रूप से अंकित मिलती है। परवर्ती काल में कृष्ण और विष्णु के एकीकरण के फलस्वरूप विष्णु की इन विशेषता का कृष्ण पर आरोपण होता है, जिसका माध्यम राधा की कल्पना बन जाती है। राधा पूर्णरूपण पौराणिक उपग्रह है तथा लक्ष्मी की प्रतिरूपिणी है। उसका मीठा सम्बन्ध विष्णु के आठवें अवतार सहृदय होकर होता है। 'विष्णु-पुराण' में राधा के उल्लेख का अभाव राधा की कल्पना का अर्वाचीन होना सिद्ध करता है। आदि-पुराण के अनुसार विष्णु की पृथ्वी पर अवतार धारण करने की इच्छा जानकर ही राधा मृत्यु-लोक में अवतरित होती है।^१ 'वामनपुराण' में वृन्मानु राजा को पत्नी के लिए भूमि गुप्त करत समय राधा मिलती है तथा उसका शासन-पालन वह अपनी कन्या समझकर करता है।^२ अन्य पुराणों में राधा की उत्पत्ति के विषय में और भी कई कारण बताए गए हैं, जिनमें विष्णु के विरजा नामक शरीर के साथ रासमण्डल में जाने और राधा के स्नान पर अहम्प्राप्ति जान तथा सुदामा और राधा के बीच शपथ का आदान प्रदान आदि कई कारण दृष्टिगोचर होते हैं।^३ ब्रह्मवैवर्त-पुराण राधा की उत्पत्ति कृष्ण के वामांग से मानता है।^४ आदि तथा ब्रह्मवैवर्त-पुराणों एक देवी भागवत में राधा का लक्ष्मी का ही दूसरा रूप कहा गया है। लक्ष्मी स्वयं में विष्णु के साथ वास करती है और राधा कृष्ण के साथ मृत्युलोक में। अतः उस कृष्ण की पत्नी माना गया है।^५ उपर्युक्त आधारों से कृष्ण-सम्बन्धी पूर्व विवाह की कल्पनाओं पर ही प्रमाण नहीं पड़ता, अपितु ये कल्पनाएँ कृष्ण के ऋग्वेद से भी प्राचीन होने तथा आर्येतर होने की सम्भावना की ओर इंगित करती हैं जिसकी पुष्टि श्रीक गंगा सीनियर त्रिदिक्कन वर्णों की देवी कल्पनाओं में उपलब्ध साम्य से भी होती है।

बलराम का हलधर होना एक पहली है जो अभी तक नहीं सुलझ सकी है। स्पष्ट ही हल कृषि का प्रतीक है तथा बलराम का उसे धारण करना बलराम का कृषि-देवता होना सूचित करता है। बलराम का दूसरा अस्त्र भूतल भी कृषि का ही कृषि-देवता बलराम प्रतीक है। कृषि-देवताओं की कल्पनाएँ यद्यपि प्राचीन भारतीय विद्वानों में नहीं मिलती, तथापि ऐसी अनेक कल्पनाएँ प्राचीन ग्रीक एवं इसाई धर्मों में उपलब्ध होती हैं। स्पष्ट ही हल, भूमल और मुरली का योग अथवा कृष्ण और बलराम का गठबन्धन आभीर जाति की जीविकाप्राप्त की क्रमशः ही अवस्थाओं के भाग का प्रतीक है। इस तरह आरम्भ में गौर्वा पर आधित रहने वाली आतियाँ कृषि की ओर अग्रसर होती हुई-सी दिमाई देती हैं।

इसी प्रकार भारतीय कृष्ण और यूनानी अक्विलीस में साम्य ही नहीं मिलता, बल्कि हारका के समुद्र में समा जाने एवं प्राचीन विदेशी धार्मिक कल्पनाओं में भी साम्य दृष्टिगोचर

१ आदि-पुराण अध्याय ११।

२ वामनपुराण, ब्रह्मवैवर्त, ७।

३ प्राचीन चरित काव्य, विष्णु २ भाग २० १०६।

४ ब्रह्मवैवर्त पुराण, २१२।

५ ब्रह्मवैवर्त, २ १३३।

देवी-भागवत २ १।

आदि पुराण, ११।

होता है। यूनानी देवता अकिलीस प्राचीन यूनानी जाति में सबसे लोकप्रिय देवता माना जाता था तथा उसकी लोकप्रियता मध्य एशिया में बसे हुए यूनानी कृष्ण और अकिलीस लोगों तक में फैली हुई थी।^१ अकिलीस के मन्दिर समुद्र-किनारे की मृत्यु में साम्य पर थे तथा उसे मार्गदर्शक के रूप में माना जाता था। भारतीय कृष्ण की लोकप्रियता भी विशेषतः गीता पर ही आधारित है, जो मार्गदर्शन का ज्योति-स्तम्भ कहो जा सकती है। कृष्ण की ही भांति अकिलीस भी सबसे बोर मोढ़ा, अत्यन्त स्वरूपवान् एवं तेजस्वी देवता था।^२ इलियड के आधार पर अकिलीस का लालन-पालन उसकी माता ने उसके बचेरे भाई पेद्रोक्लस के साथ किया था तथा अकिलीस के गुरु भी दो थे।^३ कृष्ण भी बलराम के साथ बड़े हुए थे तथा उनके भी घोर अंगिरस और सावीरणी नामक दो गुरु थे। इलियड के सिवाय अन्य प्रचलित गाथाओं में अकिलीस के विषय में कई लोक-कथाएँ प्रचलित हैं जैसी कि कृष्ण के बारे में पाई जाती हैं। ल्यूक द्वीप में अकिलीस का मन्दिर प्राचीन काल में नाविकों का मार्गदर्शक माना जाता था। लोगों का विश्वास था कि उस मन्दिर में रात को अकिलीस हैलन से अभिसार करता है, अतः प्राचीन काल में उस मन्दिर में ठहरना निषिद्ध था।^४

अकिलीस एवं कृष्ण के जन्म और मृत्यु में भी अद्भुत साम्य दृष्टिगोचर होता है। प्राचीन यूनानी पौराणिक कथाओं के अनुसार अकिलीस की माँ ने अपने सात बालकों की अमरत्व प्रदान कराने हेतु अग्नि पर रख दिया, जिनमें से अकेला अकिलीस बचा तथा एड़ी को छोड़कर उसका सारा शरीर अमर बन गया। अग्नि में लटकाते समय अकिलीस की एड़ी माँ के हाथ में होने के कारण उसकी एड़ी उसका मर्मस्थल बनकर अन्त में उसकी मृत्यु का कारण बनी।^५ इसी एड़ी में बिघानत बाण लगकर अकिलीस का अन्त हुआ।^६ कृष्ण के भी सात भाई-बहनों का कंस के हाथ वध होता है। वे अकेले बच जाते हैं। पौराणिक कथाओं के अनुसार उनका अन्त भी एड़ी में जरा नामक व्याध का विपाकत बाण लगने से होता है।

हारका के समुद्र में समा जाने और जेरुसेलम की कथा में भी तात्त्विक दृष्टि से साम्य दृष्टिगोचर होता है। जेरुसेलम का प्राचीन नगर कई बार बिम्बंस हुआ था तथा ईसा-पूर्व पाँच सौ पन्द्रह में इस नगर की दीवारों का निर्माण हुआ।^७ यद्यपि जेरुसेलम नगर के बिम्बंस का मुख्य कारण बाह्य आक्रमण थे, तथापि इन आक्रमणों से वहाँ ईसा-पूर्व ५१५ में एक सुधारवादी धार्मिक चेतना का प्राबुर्भाव हुआ। प्राचीन जेरुसेलम में मूर्ति-पूजा का खण्डन एवं एकेश्वरवाद की स्थापना ही यह नई चेतना

१. ई० आर० ई०, पृ० ७३।

२. पनसायन्तोपीडिया ऑफ़ क्रिप्टानिका, पृ० १२१-१२२।

३. यही।

४. ई० आर० ई०, पृ० ७३।

५. डिक्शनरी ऑफ़ द्रीक एन्ड रोमन वायोप्राफी एन्ड माइगोलॉजी, खण्ड १ (अकिलीस)।

६. डिक्शनरी, ऑफ़ फोकलोर, पृ० ७।

७. ई० आर० ई०, खण्ड ४, पृ० ४१४।

८. ई० आर० ई०, खण्ड ४, पृ० ४१४।

यो । यद्यपि द्वारका पर कोई विदेशी आक्रमण नहीं हुआ था, पर उनके समुद्र में तमा जाने विषय हो। विन्वासों एवं कृष्ण व योग माय की स्थापना तथा वेदमेलन विषय घटनाओं में काफ़ी साम्य इष्टिगोचर होता है क्योंकि जहाँ एक ओर कृष्ण द्वारा वैदिक धर्म व अन्त-गत कमलाब्ध के विरोध में एतद्वरणा तथा माय माय की भाव्यता मिली और वैयक्तिक आचरण पर जोर दिया गया, वहाँ दूसरी ओर द्वारका व समुद्र में तमा जा एव मादवों के ताप के पीछे भी वास्तविक धर्म और आचार का ह्रास ही इष्टिगोचर होता है । 'विष्णु-पुराण' में वर्णित यात्रों के सहार का कारण विद्वामित्र कृष्ण तथा नारद आदि ऋषियों का सार^१ यथायथ बाह्यतया तथा ऋषियः व महत्त्व का ही प्रतिपादन करता-मा प्रतीत होता है । बहुत सम्भव है कि भारतीय और विदेशी पौराणिक-कल्पनाओं में साम्य तथा समानांतर कथाएँ अतीत व किन्ती निगूढ़ भय की भुजब हों तथा जनमानस-काल-गणना से बहुत प्राचीन हों । कल्पनासाम्य के इसी आधार पर कुछ विद्वानों ने अनुमान दिया है कि कृष्ण की कल्पना विदेशी कल्पनाओं में अवश्यिण प्रभावित हुई है । इसका ही नहीं डॉ० मादरर ने तो गोपालकृष्ण की कल्पना को पूषकण ईसाई धर्म से प्रभावित माना है ।^२

कई विद्वान् बहुत जीव और ईश्वर विषय माधवाचार के निरूपण में भी ईसाई तथा इस्लाम धर्मों का प्रभाव देखते हैं । प्रो० हुमायूँ कबीर तो यहाँ तक माधवाचार का मत कहते हैं कि दक्षिण भारत में आचार्यों द्वारा निरूपित एवं प्रतिष्ठा प्राप्त जीव और पितृ एतद्वरणा में इस्लाम धर्म का विशेष रूप से हाथ रहा है ईश्वर की कल्पना क्योंकि वैदिक धर्म मूलतः बहुदेवताई धर्म था ।^३

विद्वानों का यह आरोप विशेष रूप से कमला पीव तत्त्वों पर आधारित है—दक्षिण भारत में ईसा की दसवीं सताब्दी के आसपास वेदान्त निरूपण तथा एकवचरणा की प्रतिष्ठापना बालरूप परमेश्वर अथवा बाल-कृष्ण की उपासना, प्रकृति के रूप में जगत् माना की प्रतिष्ठापना, माधवाचार का द्वैतवाद एवं भक्ति आन्दोलन तथा मद्य प्रिय बलराम और मुनानी देवता सेलिनस मसाम्य । भारतीय धर्म निरूपण पर पाश्चात्य प्रभाव के परीक्षण व लिए उन्मुक्त तत्त्व का प्राचीन भारतीय रूप देखकर निगान्त आवश्यक है ।

पहले कहा गया है कि ऋग्वेद व मन्त्रप्रस्था ऋषि वास्तव में प्रकृति व कवि थे तथा प्रकृति व साहचर्य में ही उन्होंने उनकी विभिन्न शक्तियों में विविध देवताओं की कल्पना की थी जिसका मुख्य आधार सृष्टि चमत्कार की अनुभूति तथा उसकी पुनरावृत्ति ही थी । प्रकृति की शक्ति की अनन्त दान व कारण ही ऋग्वेद में अनेक दवनाओं का विधान अभिलक्षित होता है । इन देवताओं के नामों से स्पष्ट विनि होता है कि उनमें अधिकतर देवताओं का सम्बन्ध पृथ्वी तथा तज तथा मापु आदि सृष्टि-तत्त्वों से है ।^४ तथापि प्रकृति के इन विभिन्न तत्त्वों के अविच्छेद दवताओं से भी परे एक निवमालक शक्ति के दान होते हैं जिसका स्पष्ट निरूपण ऋग्वेद में हुआ है ।^५

१ विष्णु-पुराण पञ्चाश, भा० २७ ।

२ प्रो० टी० डॉ० मादरर इ० ३६-३७ ।

३ दि इडियन देस्टिन, हुमायूँ कबीर, पृ० ८८ ।

४ मरदय नयमान, मरसेड विन्दाय कबकर पृ० ३ ।

५ ऋग्वेद, १०।८६-८८ ।

ऋग्वेद का देवता-विधान क्रमशः तीन अवस्थाओं से संचरण करता दृष्टिगोचर होता है—एक व्यक्ति का एक ही समय अनेक देवताओं में विश्वास, विभिन्न व्यक्तियों द्वारा एक ही देवता में विश्वास तथा एकेश्वरत्व की कल्पना की प्रतिष्ठापना

विदेशी प्रभाव

का लण्डन

और सर्वसाधारण जनता द्वारा उसका स्वीकार।^१ वैदिक एकेश्वरत्व की कल्पना तथा विदेशी एकेश्वरवाद की स्थापना में तात्त्विक दृष्टि से बहुत बड़ा अन्तर है। जर्मन विद्वान् डायसेन के अनुसार मिस्र

में एकेश्वरवाद की प्रतिष्ठापना के लिए बड़ी कृत्रिमता से अनेक छोटे-बड़े देवताओं का भौतिक एकीकरण किया गया। इसी प्रकार फ़िलिस्तीन में भी जेहोवा की प्रतिष्ठापना के लिए अन्य सभी देवताओं का बहिष्कार करके उनके उपासकों पर अनेक अत्याचार किये गए। पर भारत में वही बात वैदिक ऋषियों द्वारा अनेक में एकत्व खोजने से बिना किसी संघर्ष के सिद्ध हुई।^२ पुरुष सूक्त तथा उपनिषदों में भी एकेश्वरत्व के रूप में परब्रह्म का विस्तारपूर्ण निरूपण मिलता है^३ तथा एकेश्वरत्व की यही स्थापना गीता का आधारमूल सिद्धान्त है। गीता^४ में अनेक देवताओं का उल्लेख करते हुए भी एकेश्वर के रूप में परब्रह्म-रूप बामुदेव को ही सर्वत्र स्वीकार किया है। ऐतिहासिक आधार पर भी ईसा-पूर्व दूसरी शताब्दी तक बामुदेव की उपासना इसी एकेश्वरत्व का समर्थन करती है, पांचरात्र-धर्म के नारायण, शैव-धर्म के शिव, शक्तों की शक्ति तथा ब्राह्मणों के यज्ञ-प्रधान धर्म के विष्णु इसी एकेश्वरत्व के प्रतीक हैं। इस प्रकार एकेश्वरत्व की कल्पना वैदिक साहित्य से लेकर पौराणिक साहित्य तक असूक्ष्म रूप से बिद्यमान थी। अन्तर केवल इतना था कि विभिन्न सम्प्रदायों के प्राप्नुभाव से भारतीय उपासना-पद्धति विभिन्न मार्गों पर प्रवर्तित होकर शिथिलप्रायः होने लगी थी, जिसके फलस्वरूप वैदिक धर्म-दर्शन के ही घरातल पर बौद्ध एवं जैन जैसी निरीश्वरवादी विचार-धाराओं का आविर्भाव तथा विकास हो सका। इन्हीं निरीश्वरवादी विचारधाराओं के अत्यधिक प्रचार की प्रतिक्रियास्वरूप वैदिक धर्म-दर्शन के पुनर्स्थापन की आवश्यकता प्रतीत हुई। दक्षिण भारत में मालवार्थी की भक्ति तथा शंकराचार्य का अद्वैतवाद इसी आवश्यकता-पूर्ति का प्रथम क्रम अभिलक्षित होता है। इतिहास बताता है कि शंकराचार्य के काल तक भारतीय धर्म-चेतना अलक्ष्य भागों में बँटकर विभिन्न सम्प्रदायों के रूप में प्रतिफलित हो रही थी तथा इन सम्प्रदायों के आराध्य के रूप में अनेक छोटे-बड़े देवताओं की स्वतंत्र रूप से उपासना होने लगी थी। इस प्रकार प्राचीन वैदिक साहित्य का ब्रह्मनिरूपण निःशेषप्राय होने लगा था। शंकराचार्य का अद्वैतवाद तथा मायावाद वेदान्त-दर्शन का ही पुनर्स्थापन था। उनमें प्राचीन उपनिषदों की व्याख्या तथा बौद्ध-धर्म के कतिपय सिद्धान्तों का समन्वय दृष्टिगोचर होता है। इस प्रकार शंकराचार्य ने ज्ञान-मार्ग को ही स्वीकार किया। उनका यह ज्ञान-मार्ग उपनिषदों पर आधारित होते हुए भी प्राचीन पांचरात्र तथा शामवत धर्मों में निरूपित भक्ति का विरोधी था। मध्वाचार्य की ब्रह्म, जीव तथा जगन्-विषयक पंचभेद की कल्पना^५

१. भारतीय तत्त्वज्ञान : नरसिंह किन्नाय् केलकर, पृ० १५।

२. भारतीय तत्त्वज्ञान : न० वि० केलकर, पृ० १४-१५।

३. वही, पृ० १३।

४. गीता, अ० ७, श्लोक २३।

५. भारतीय दर्शन-शास्त्र का इतिहास : देवराव, पृ० ४११।

देशवासी थे।^१ आधुनिक स्वीकृत धारणाओं के परिप्रेक्ष्य में यह एक अत्यन्त साहसपूर्ण मत है तथा स्वतंत्र रूप से सूक्ष्म गवेषणा की अपेक्षा रखता है। यदि रामस्वामी का मत प्रामाणिक सिद्ध हो सका तो दूसरा प्रश्न यह होगा कि काइस्ट की पाशवात्य कल्पना कहीं कृष्ण के व्यक्तित्व पर ही तो आधारित नहीं? वास्तव में कृष्ण की मृत्यु के विषय में पौराणिक कथाएँ रहस्यात्मक तथा प्रतीक-मात्र हैं। विष्णु-पुराण के अनुसार ऋषियों के शाप से उत्पन्न हुए लौह-भूशल के अवशिष्ट टुकड़े से बना हुआ बाण, दुर्वासा के वचनानुसार, कृष्ण के समाधिस्थ होने पर उनकी पड़ी में लगने से कृष्ण की मृत्यु होती है।^२ स्पष्ट ही ब्राह्मणों के शाप से यावदों के नाश तथा कृष्ण के देह-त्याग के विषय में मन्त्रेय द्वारा पूछने पर ही उपर्युक्त कथा का आयोजन हुआ है। विष्णु-पुराण की कथा से केवल दो तत्त्वों का निरूपण होता है— एक ब्राह्मणों के सामर्थ्य तथा श्रेष्ठता का समर्थन तथा दूसरा कृष्ण का विष्णु का ही पूर्ण रूप होना, जो केवल साम्प्रदायिक धारणा प्रतीत होती है। कथा से यदि इन दोनों तत्त्वों को निकाल दिया जाय तो कृष्ण की मृत्यु पर कुछ प्रभाव नहीं पड़ता।

महाभारत के अनुसार श्रीकृष्ण ज्ञाति-अमात्य और पुत्र-रहित होकर महाभारत-युद्ध के छत्तीस वर्ष पश्चात् जंगल में विचरण करते हुए कुरित्त उपाय से स्वर्ग जाते हैं।^३ महाभारत में वर्णित यह 'कुरित्त उपाय' समस्या को रहस्यमय ही छोड़ देता है। भागवत-पुराण विष्णु-पुराण की कथा का ही अनुकरण करता प्रतीत होता है तथा कृष्ण की मृत्यु के विषय में कोई अतिरिक्त सामग्री प्रस्तुत नहीं करता।^४ तेरहवीं शताब्दी के आरम्भ में महाराष्ट्र के महानुभाव तत्त्वज्ञान के अन्तर्गत श्रीकृष्ण का निधन 'कर्पूरकज्जलवत्' माना गया है^५ तथा उसमें जरा नामक व्याध के बाण मारने की पौराणिक कल्पना का सर्वथा अभाव है। 'जरा' का एक अर्थ वृण्णव कल्पनानुरूप किसी व्याध-विशेष का नाम न होकर 'कालावधि' का भी सूचक हो सकता है।^६ जरा नामक व्याध की पौराणिक कल्पना राम और बाली की कथा के अपसंहार के रूप में कल्पित हुई प्रतीत होती है। जो हो, इतना निश्चित है कि श्रीकृष्ण के निधन के बारे में सभी प्राचीन उल्लेख रहस्यमय हैं। साथ ही यह भी स्पष्ट है कि एशिया के पूर्वी देशों में रामोपासना तथा बौद्ध धर्म का प्रचार होते हुए भी इन धर्मों का प्रचार पश्चिमी देशों में न हो सका, जैसा कि ईसा से लगभग चार सौ वर्ष पूर्व कृष्णोपासना का हो पाया। केवल प्रचार ही नहीं, प्राचीन यूनानी देवता अकिलीस, (Achilles) दामोनिसस (Dionysus), सैलिनस (Silenus) तथा कृष्ण और बलराम-विषयक भारतीय कल्पनाओं में

१. पृष्ठ ० पृष्ठ ० रामस्वामी अथर्व, पृष्ठ १००, 'खीवर' इलाहाबाद. १-२-१९४१।

२. विष्णु-पुराण, पंचमोऽंश, अध्याय ३७।

३. स्वमन्युपस्थिते वर्षे पट्टत्रिंशो मनुष्यद्वयम् ।

धृताश्रितिर्यताभ्यां हतपुत्रो वनेचर ॥

कुरित्तैर्नान्युपायेन निधनं समवाप्स्यति ॥ महाभारत, द्वाविंशः, २५-२४।

पट्टत्रिंशोऽथ ततोऽर्षेः शुष्कीनामनसो भवान् ।

अन्योन्यं सुपलैस्तैस्तु निजमनुः कालचोदितः ॥ महाभारत, मूलपर्व, १-३।

४. डॉ० देवसहाय शिंदे, 'महामातृ युद्धकाल', अवन्ति का।

५. सूत्रपाठः सं० हरिगोपायण नेने, विचार ६३।

६. श्रीकृष्ण, दिना लाइफ एण्ड टोर्चिंग्स, डॉ० एन० पाल, (इंदोलेकरान) :

साम्य, एकेवरता की स्थापना तथा ईश का तत्त्वज्ञान, पश्चिमी देशों में कृष्ण के प्रभाव का स्पष्ट चानर है। बहुत सम्भव है कि कृष्ण की भारतीय कल्पनाओं के समानान्तर इन पादचात्य कल्पनाओं का उद्गम कृष्ण ही रहें तथा कृष्ण का अस्तित्व आधुनिक काव्य-गणना से बहुत पहले रहा हो और यह साम्य किसी निषुद्ध अनीत में एक समाज अथवा राष्ट्र, पूर और पश्चिम के निकट सम्भव या एक ही देश का सूचक हो।

यूनान के डायनिसस (Dionysus) और कृष्ण में कई बातों में आश्चर्यजनक साम्य दृष्टिगोचर होता है। डायनिसस वनस्पति का (Vegetation) सगीतप्रिय, आनन्दमय तथा चमत्कारी देवता है^१ तथा उसका स्वरूप स्त्री मुलम ध्यक्त किया गया है।^२ मिथ निवासी अपने ओरिसन तथा रोमन लोग अपने लिबर (Liber) अथवा बैक्स (Bacchus) को डायनिसस का ही रूप मानते हैं।^३ डायनिसस के बारे में कहा जाता है कि उसने कई पुष्ट और स्त्रियों के साथ कई देशों में भ्रमण किया था तथा वह भारत में भी आया था। भारत में वह लीन अथवा बावन धम रहा तथा भारतवासियों को पराजित करके जगन उल्टा मंदिर बनाना तथा फल उगाने के साथ-साथ दवनामा की उपासना भी सिखाई। यही पर जगन कई नगर भी बसाए तथा भारतवासियों को कई नियम सिखाए। भारतवासी उसे देवता मानकर पूजते थे।^४

डायनिसस और सिलिसस का कृष्ण और बलराम की भाँति अद्भुत पठक-गन दिखाया गया है। यूनानी देवता सिलिसस (Sileus) और बलराम-विषयक प्राचीन कल्पनाएँ बहुत कुछ समानान्तर प्रतीत होती हैं। सिलिसस डायनिसस का बेचक बलराम और सिलिसस सहचर ही नहीं है बल्कि उसीके समान देवता है तथा कई शत्रुओं का बलराम की तरह धम भी करता है। यह मद्यप्रिय है और सगीत का प्रमी हावे हुए बसों का आविष्कार करता है तथा बसों बजा-बजाकर प्रायः नृत्य करता रहता है। उसकी इन नृत्यप्रियता के ही कारण एक नृत्य विशेष का नाम सिलिसस (Sillaus) पडा था। सिलिसस की मद्यप्रियता की सूचन करने वाला एलिस (Ella) में उसका एक मंदिर भी है जिसमें मंदिर-देवी उसे मंदिर का प्याला देती हुई विनित की गई है।^५ 'विष्णु पुराण' में भी बलराम के विषय में एसी ही कहना दृष्टिगोचर होती है। बलराम की ही भाँति परवर्ती काल में सिलिसस के भी मंदिर नहीं मिलते।

अब हम दबते हैं कि डायनिसस और सिलिसस तथा कृष्ण और बलराम विषयक लोक-विचारों में कई ऐसी आश्चर्यजनक समानान्तर कल्पनाएँ हैं जो एक सामान्य उद्गम को ही सूचित नहीं करती, बल्कि उनका वाइस्ट से बहुत प्राचीन होना भी सिद्ध करती हैं।

कई पादचात्य धर्मों में तो नारायणीय में वर्णित श्वेत-और को भी विदगी देना मान-कर एकेवरवाद के आधार पर उस ईसाई धर्म का अधी मानने का साहस किया है।^६

१ आभासोक्त कर्पनियन डू स्नामिकच जियरेक्टर, पृ० १४७।

२ वहा।

३ वहा।

४ विष्णुपुराण भा० प्रक ७७-१४७२ सप्तम सर्गवाक्यः—१४७२ मारुतेजोव, को० रि२४, खण्ड १, पृ० १०४०।

५ विष्णुपुराण भा० प्रक ७७-१४७२ सप्तम सर्गवाक्यः—१४७२ मारुतेजोव, खण्ड १, पृ० १०४१।

६ डी० बर० पृ० १४०, १४१, १४२, १४३।

कनेरिडिब श्वाक इन विष्णुपुराण पाठ विविध-प्रियो—सप्त पृ० १०, ११।

वास्तव में इस भ्रामक मत के प्रवर्तकों के पास कोई भी ठोस प्रमाण नहीं है। देखा जाय तो वैदिक दर्शन की तुलना में जहाँ ईसाई धर्म में किसी भी आकर्षक तत्त्वज्ञान के दर्शन नहीं होते वहाँ दूसरी ओर उस धर्म में प्रतिपादित कृपालु ईश्वर की कल्पना तथा भक्ति की स्थापना वैदिक काल से लेकर पौराणिक काल तक भारतीय धार्मिक साहित्य में अक्षुण्ण रूप से दृष्टि-गोचर होती है, जिसका स्पष्ट निरूपण ईसा से बहुत पहले प्रचलित वामुदेव-सम्प्रदाय में हो चुका था। इसी प्रकार 'चाइल्ड गाड बिद एन अन्नोन फ़ादर' की कल्पनाएँ भी सर्वप्रथम केवल फ़ाइस्ट से ही सम्बन्धित नहीं थीं, वरन् उनका अस्तित्व फ़ाइस्ट से भी पहले संसार की विभिन्न जातियों में विद्यमान था। प्राचीन सेमेटिक जातियों में महापुरुषों की देवताओं से उत्पत्ति-विषयक कल्पनाएँ इसी बात की पुष्टि करती हैं। भारतीय कथाओं में पंच-पांडवों की देवताओं से तथा राम, लक्ष्मण, भरत और शत्रुघ्न की देवता-प्रसाद से उदरति कुछ ऐसी ही प्राचीन समानान्तर कल्पनाएँ हैं जो तात्त्विक दृष्टि से अज्ञात या दैवी पिता वाली समान-सम्बन्धी कल्पनाओं को सूचित करती हैं।

बाल-कृष्ण पर फ़ाइस्ट के प्रभाव-विषयक दूसरा आक्षेप है जन्म-महोत्सव के अवसर पर बाल-कृष्ण के साथ माता देवकी की पूजा। वेबर^१ का कहना है कि माता देवकी का स्तन-पान करते हुए बाल-कृष्ण की कल्पना ईसाई धर्म की 'मेडोना महामाता की पूजा' एण्ड दि 'चाइल्ड' की कल्पना से प्रभावित है। वेबर का अनुमान पक्षपातरहित नहीं है, क्योंकि एक ओर जहाँ केन्डी^२ स्पष्ट रूप से कहता है कि ईसा की दसवीं सताब्दी तक ईसाई धर्म में स्तन-पान कराने वाली माता की कल्पना ही नहीं थी तथा उसे प्राचीन हिन्दू धर्म में देखता है, वहाँ दूसरी ओर पायपर^३ कहता है कि कुमारी मेरी की पूजा का प्रचार ईसा की चौथी सताब्दी तक नहीं हो पाया था। सत्य तो यह है कि ऐसी कल्पनाएँ हिन्दू धर्म के लिए नवीन नहीं थी, अपितु वे प्राचीन भारतीय साहित्य में बहुलता से मिलती हैं। उदाहरणार्थ रामायण में, जिसे विद्वान् ईसा-पूर्व की रचना मानते हैं, बालक राम को कौसल्या की गोद में लेटा हुआ चित्रित किया गया है।^४ ग्रियर्सन का कहना है कि स्तन-पान कराने वाली माता की पूजा बौद्ध धर्म के अन्तर्गत हारितिकी की पूजा पर आधारित है जिसे 'बौद्ध मेडोना' भी कहा जाता है।^५

अतः बाल-कृष्ण-साहित्य माता देवकी की पूजा की कल्पना ईसाई धर्म का प्रभाव न होकर छात्राध्य उपनिषद् के 'देवकी-पुत्र' शब्द में निहित अर्थ-परम्परा का ही अनुशीलन करनी प्रतीत होती है।

परमेश्वर के बाल-रूप की उपासना की ही अंति (Mother Goddess) की उपासना भी ईसाई धर्म की देन न होकर अत्यन्त प्राचीन कल्पना सिद्ध होती है। महामाता की उपासना का प्रचलन संसार की लगभग सभी प्राचीन जातियों में था तथा मुख्यतः उसका सम्बन्ध सृष्टि की उत्पत्ति तथा संसार से अभिलक्षित होता है। बैबिलोनिया में मदर गोडैस की

१. इंग्लिश एण्टिक्वेरी १८७४, पृ० २१।

२. जे० थार० ए० एस्० १८७७, पृ० ४८४।

३. इण्डो एण्टि०, पृ० ४७।

४. मेकडोमेल-संस्कृत लिटरेचर, पृ० १०७-१०।

५. राय चौधरी, भर्ता हिस्सरी ऑफ वेण्णव सेकड, पृ० १४७-४८।

उपासना इश्तर (Ishtar) की कल्पना में दृष्टिगोचर होती है तथा उगवा सम्प्रभ जल, वनस्पति पशु, पौन, विवाह, सत्तानीत्वति तथा संहार आदि स ही रहा है।^१ माघ ही यह पुरुषों की स्वामिनी संहारक, नानात्री, प्रलय एव युद्ध की देवता मानी जाती थी। अरब में, जहाँ का जीवन जल है, वह जलानय की देवता के रूप में पूजनीय थी।^२ इश्तर की कल्पना सुमेरियन अथवा सगटिक बैबिलोनिया के लोगों की होकर आन्तिमेपटिन जाति की कल्पना थी^३ तथा इश्तर प्रकृति की रक्षणारम्भ तथा संहारारम्भ शक्ति का मूल रूप मानी जाती थी। आन्ति-समर्तिक जातियों में युद्ध व समय माना अपने बुनदे की गुत्तिया एव अगुमा होने के कारण ही कर्माविवृति इश्तर युद्ध देवता मानी जाने लगी।^४ प्राचीन गिन्सतीन में भी मन्द ग्रावेस की उपासना का प्रचलन था।^५ इसी प्रकार बन्नान, मेसोपोटामिया, सऊदी अरब तथा एबिसीनिया में भी आरम्भ में इश्तर की उपासना को मान्यता मिली हुई थी।^६

इश्तर और दुर्गा में इतना साम्य दृष्टिगोचर होता है कि उसे केवल संयोग नहीं कहा जा सकता।^७ हीरियन देवी काथेन (Hadesb) मिह की पीठ पर सही दिगई गई है।^८ वाणीकान्त काकनी का अनुमान है कि जिस समय आर्य मेसोपोटामिया में थे, उस समय महा माता की उपासना उन्हें बैबिलोनिया से ली थी,^९ क्योंकि बैबिलोनिया के चन्द्र-देवता का नाम 'सिन' (Sinn) और धर्म-पुराण में^{१०} दुर्गा के सहस्रनामों में 'सिरीवली' नाम परस्पर सम्बन्धित दृष्टिगोचर होते हैं।^{११} यही चन्द्र-देवता जापान में यद्दा (Yeddo) कहा जाता है तथा उसकी मोति व रूप में पूजा होती है।^{१२}

भारत में महामाता की उपासना आर्यों के भारत में आकर बसने से भी पहले विद्यमान थी। मोहेनजोदरो एव हड़प्पा की खुदाई से पता चला है कि आय-पूज भारत की सारथ जातियों की उपासना-व्यवृति में निव आम्मा तथा मुदगन की उपासना का प्रचलन था।^{१३} प्रागतिनामिक त्रिदेवता की यही प्राचीन कल्पना ऐतिहासिक निव, सुब्रह्मण्य या कातिरेय और पाषाणी में व्यापारित होती है।^{१४} इन त्रिदेवों की ओर श्रद्धेय^{१५} व स्पष्ट संकेत मिलता है जहाँ इह पुमान स्त्री तथा मरुदेव कहा गया है। यही स्त्री को तन्त्र अथवा माया में पारंगत कहा

१ दि मन्द ग्रावेस कानास्वा वेनीकान्त काकनी, पृ० ३६।

२ ई० चार० ६०, खण्ड ७, पृ० ४२३, ४३२।

३ मदी, पृ० ४९८।

४ मदी, पृ० ४३१।

५ चन्द्र माल दाव रट्येन्, बरोड, पृ० १२१।

६ ई० चार० ६०, खण्ड ७, पृ० ४२८।

७ बैबिलोनिया रुद गिल, १९४१, पृ० ६० ६३।

८ चन्द्र माल दाव रट्येन् बरोड, पृ० २०२।

९ दि मन्द ग्रावेस कानास्वा वाणीकान्त काकनी पृ० ३६।

१० कृम पुराण, १।१२।

११ मदी।

१२ मदी।

१३ मोहेनजोदरो एव हड़प्पा दि इन्डस सिविलाइजेशन जॉन मार्शल खण्ड १, अध्याय ४।

१४ दि रिजिजन ऑफ इन्डिया पृ० १०० कर्मरकर, खण्ड १ पृ० ३६।

१५ श्रद्धेय ७, १०४, १४।

गया है। प्राचीन 'आम्मा' का यही तन्त्र अथवा भाया आर्य-देव विधान में परब्रह्म की माया-शक्ति अथवा 'पुरुष और प्रकृति' में 'प्रकृति-तत्त्व' का रूप धारण करती है। प्रागैतिहासिक काल में भी अम्मा उत्पत्ति की देवता तथा शिव की पत्नी मानी जाती थी तथा उसकी पूजा योनि-पूजा के रूप में प्रचलित थी। योगिनी-तन्त्र में योनि को उत्पत्ति का ही प्रतीक माना गया है।^१ इतना ही नहीं, योगिनी-तन्त्र में काली स्पष्ट रूप से ब्रह्मा से योनि का स्मरण करके सृष्टि-निर्माण करने के लिए कहती है।^२ गोहाटी से तीन मील दूर कामाख्या देवी का मन्दिर तथा उसमें मूर्ति के स्थान पर पत्थर में उत्कीर्ण योनि महामाता अथवा काली की उत्पत्ति-शक्ति का ही प्रतीक है।^३ इस प्रकार को उपासना केवल प्राचीन भारत में ही नहीं, बल्कि जापान तथा चीन में भी विद्यमान थी। महाभारत में वर्णित देवताओं की माता अदिति की कल्पना इसी प्राचीन मान्यता पर आधारित है।^४

महामाता की कल्पना को 'मेडोना' की कल्पना से प्रभावित मानना केवल प्रभाव ही नहीं है बल्कि ऐतिहासिक सत्य को जान-बूझकर अस्वीकार करना है। वस्तुतः शिव की पत्नी-रूपा आम्मा की प्राचीन कल्पना ही वैदिक श्री और पौराणिक लक्ष्मी की कल्पना में विकसित हुई है।

अतः हम देखते हैं कि प्राचीन वासुदेव-सम्प्रदाय की विशेषताएँ पौराणिक काल में विष्णु और कृष्ण के एकीकरण से सम्पन्न होकर कृष्ण-विषयक वर्तमान कल्पनाओं में उद्भूत हुई तथा वे किसी भी प्रकार ईसाई धर्म से प्रभावित नहीं है।

विष्णु के दशावतारों में गौतम बुद्ध के समावेश का बीज बौद्ध-धर्म के प्रादुर्भाव एवं उसके विकास में ही अभिलक्षित होता है। स्पष्ट ही इस नई विचारधारा का प्रादुर्भाव ब्राह्मण-धर्म के अन्तर्गत हिन्दू, बलिदान तथा चातुर्वर्ण्य के चरम विकास की प्रतिक्रिया के रूप में भागवत तथा जैन धर्मों की भाँति हुआ।^५ अतएव बौद्ध-तत्त्ववाद प्राचीन भागवत-धर्म के अधिक निकट होते हुए भी सांख्य की अपेक्षा प्राचीन वेदान्त से सम्बन्धित प्रतीत होता है।^६ वस्तुतः बौद्ध-दर्शन निरात्मवादी होते हुए भी उपनिषदों की वैचारिक प्रणाली पर प्रभावित है। अन्तर केवल इतना है कि उपनिषदों का तत्त्ववाद एवं तर्क-साक्षात्कार की अनुभूति एवं मिष्टा पर आधारित होने के कारण पूर्णरूपेण ईश्वरवादी था, पर बौद्ध-दर्शन वैचारिक अथवा आत्मा में अनास्था होने के कारण निरीश्वरवादी। मैकनिकल (Mechanical) तथा सीनार्ट (Senart) तो बौद्ध धर्म का उद्गम प्राचीन कृष्ण-उपासना के वातावरण में ही मानते हैं।^७

बुद्ध का निरात्मवाद मूलतः वैयक्तिक होने के कारण साधारण जनता की उपासना-श्रुति को बान्त करने में असमर्थ था, तथापि वैदिक कर्मकाण्ड और चातुर्वर्ण्य की विषमताओं

१. दि गदर गोडेस कामाख्या, नाथीकान्त काकरी, पृ० ३७।

२. योगिनी-तन्त्र, प्रथम भाग, अध्याय १५।

३. दि गदर गोडेस कामाख्या, पृ० ३५।

४. महाभारतक (संक्षिप्त), सीता प्रेस, गोरखपुर, पृ० ७१।

५. राय चौधरी, पृ० ६; इन्डियन ऐंटीक्वरी, नार्थ, पृ० ३२६।

६. वही।

७. इंडियन पीपुल, पृ० ६५।

से प्रसन्न बनना म उससे प्रति आदर भाव का अभाव अभी भी नहीं था। भन बुद्ध निर्वाण के वां बुद्ध ने अनुयायी सद्धम की लोचबाह्याना के लिए बौद्ध धर्म में ऐसे तत्त्वों का समावेश करने लगे जो बौद्ध जनसाधारण की उपासना के लिए ही सुलभ न थे, वरन् साथ ही जिन्हें जानना म मान्यता भी मिली हुई थी। इन तत्त्वों में स आध्यात्मिक महत्त्वपूर्ण तत्त्व था भक्तिवाद^१। बद्धि धर्म के अन्तर्गत ध्यान-आय अर्थात् एव उपास्य के प्रति अनन्य भाव में भक्ति का निरूपण बौद्ध धर्म के प्रादुर्भाव से बहुत पहले हो चुका था तथा वह साधना की दृष्टि से सोफ प्रिय भी होन लगा था। बामुदेव-अभ्यन्त ने इसी भक्ति का साधना का एकमात्र माग मान कर आध्यात्मिक की समझों का उत्कलन करते जनसाधारण के लिए उपासना का सरल उपाय अन्तर्गत भक्ति घोषित करके भक्ति मार्ग को और भी सुदृढ़ बना दिया। बौद्ध नैरात्मवाद के प्रादुर्भाव के पश्चात् यह साधना प्रणाली अत्यन्त लोकप्रिय बन चुकी थी। अतः यह आवश्यक था कि वह विमान-विमान रूप में बौद्ध धर्म की नैरात्मवादी चेतना को प्रभावित करती।

परमत्त्व के बारे में स्वयं गौतम बुद्ध का मौन^२ जिज्ञासु साधक की धौड़िक सुषा गलत कर सकन म असमय था। यद्यपि परमत्त्व की विवेचना के विषय में बुद्ध का मौन ईन्द्रियों की भांति मानसिक अभिचार को रोकने मात्र के लिए ही प्रतीत होता है, तथापि अन्तिम तत्त्व विषय लोक-जिज्ञासा का समाधान न करके के कारण ही बौद्ध धर्म में परमत्त्व के विषय में भक्ति, अर्थात् अथवा ध्यान जैसी अनुभूतिपरक मानसिक व्यवस्थाओं के लिए अनायास ही स्थान बना रहा।

गौतम बुद्ध के निर्वाण प्राप्त करते ही महापान सम्प्रदाय की स्थापना में इन्हें स्वीकार किया गया तथा बौद्ध तत्त्ववाद जनसाधारण सुलभ न होने के कारण ही बुद्ध के अनुयायियों ने निवृत्ति मार्ग की अपेक्षा वैदिक भक्ति के सरल मार्ग का अनुसरण करके बुद्ध को परमेश्वर मानकर सम्भवा उन्हें स्वयम्भू या अनाग्रन्त पुष्पोत्तम का रूप प्रदान किया।^३ इस सम्भावना का समर्थन बौद्ध ग्रन्थों से होता है जिनमें बुद्ध का जगत्-पिता और जीवन को बालक माना गया है तथा बुद्ध के समदृष्टि-मार्ग का हाम होने ही बुद्ध के पुनराविर्भाव में आस्था प्रकट की गई है। यही नहीं बुद्ध की भक्ति बौद्ध ग्रन्थों की पूजा, स्तूतियों के सम्मुख कीर्तन तथा कमल अर्पण करने से मनुष्य के सङ्गति प्राप्त करने का भी प्रतिपादन किया गया है।^४ मिलिंद पाय में ता गीता^५ की तरह अन्तिम समय में बुद्ध की शरण जाने से जीव को स्वर्ग प्राप्ति का अधिकारी बताया गया है। इस प्रकार बुद्ध का नैरात्मवादी तत्त्ववाद, जो अपने मूल रूप में निवृत्ति मार्ग के लक्ष्य^६ तथा जीव दयावाद आदि बद्धि धर्म की विभिन्न प्राचीन धर्म विचारों के आधारों के आधारों को आधारसात् विवेक हुए था, कागान्तर में स्वयं बुद्ध को परमेश्वर के रूप में समझीत करके तथा अवतार-तत्त्व की माध्यता देकर वैदिक धर्म तत्त्वों के सामान्य धारणा पर उतर आया। बौद्ध धर्म में वैदिक तत्त्वों का यही समावेश तथा परमार्थ-जाल में उस धर्म का हाम और वैदिक धर्म का पुनरुत्थान बुद्ध का विष्णु के दयावतार की कोटि में होने में समर्थ हुआ। वैदिक धर्म-क्षेत्र में बुद्ध का महत्त्व जीव-दयावाद के प्रतिपादन तथा

१ भगवत् तत्त्वज्ञान न० वि० वल्लभ, पृ० ३८३।

२ भगवत् तत्त्वज्ञान न० वि० केनकर, पृ० ३८८।

३ यही।

४ गीता ३।१।

उपेक्षा

विभिन्न प्राचीन उपासना-प्रणालियों के समन्वय में ही दृष्टिगोचर होता है। प्राचीन धर्म-सम्प्रदायों में निरूपित इन दो महत्त्वपूर्ण तत्त्वों में वैदिक आत्मवाद के समावेश के कारण ही गौतम-बुद्ध को निरीश्वरवादी धर्म के प्रवर्तक होते हुए भी वैष्णव-धर्म में स्थान मिल सका। बुद्ध और विष्णु के इस एकीकरण से दूसरा सहायक तत्त्व बौद्ध धर्म के अन्तर्गत संघों की स्थापना है। गौतम बुद्ध ने प्रचलित वर्णाश्रम तथा जाति-भेद का तो खण्डन किया, पर साथ ही केवल निवृत्ति-मार्ग को ही निर्वाण का सच्चा मार्ग मानकर अनजाने ही वैदिक वर्णाश्रम के समानान्तर संघ-संस्था को जन्म दिया। बौद्धों के संघ यद्यपि नीति, मानवता तथा आचरण पर आधारित अपने विशिष्ट ध्येय को लेकर ही अस्तित्व में आए, तथापि वैचारिक स्वतन्त्रता के गतिरोध तथा सद्धर्म के विषय में कट्टरता के कारण वे वास्तविक निर्वाण से परावृत्त होकर केवल संघ मात्र रह गए। इस तरह वर्णाश्रम का खण्डन करते हुए भी बौद्ध धर्म ने जनता को एक ऐसा समाज प्रदान किया जो वर्णाश्रम का ही एक दूसरा रूप था।^१

पौराणिककाल में विष्णु के दशावतारों में बुद्ध का समावेश प्राचीन भारतीय विभिन्न धर्म-वैतनाओं का समन्वय सूचित करता है तथा इस प्रकार वैदिक धर्म में जीव-व्यावाद अथवा अहिंसा के महत्त्व की प्रतिष्ठापना करके वैष्णव धर्म को और भी व्यापक तथा लोकग्राही स्वरूप प्रदान करता है। यही कारण है कि भागवत-पुराण में गौतम-बुद्ध को देवताओं के शाश्वतों के नाश के लिए अवतार माना गया है, भीता में प्रतिपादित धर्म की संस्थापना के लिए नहीं।^२ यह पौराणिक मान्यता गौतम बुद्ध को धर्म-संस्थापक के रूप में महत्त्व न देकर उपरोक्त अहिंसा तथा मानवता के कारण ही देवत्व की कोटि में रखती है।

विष्णु के दशावतारों में से अन्तिम अवतार भविष्य से सम्बन्धित है। पुराणों में इसे कल्कि-अवतार कहा गया है। महाभारत कल्कि को विष्णु का दसवाँ अवतार तथा उसका जन्म 'विष्णुयश' नामक ब्राह्मण के घर मानता है।^३ पौराणिक कल्कि-अवतार उल्लेखों के अनुसार कलियुग के अन्त में 'सम्भल ग्राम' में विष्णु कल्कि के रूप में अवतरित होकर श्लेच्छों तथा द्यूत राजाओं का विनाश करके धर्म की संस्थापना करेगा तथा इसी अवतार के साध-साथ कृत-युग का पुनः उदय होगा।^४ वायु और मत्स्य-पुराणों के अनुसार प्रमाति भार्गव ही विष्णु के अवतार का कार्य करेंगे।^५ महाभारत, वायु तथा भागवत-पुराणों का कहना है कि कल्कि अवतार श्लेच्छों को पराजित करके सार्वभौम शक्रवर्ती तथा धर्म-विजयी राजा होगा तथा उसीके समय से कृत-युग का आरम्भ होगा।^६

विष्णु के इस भावी अवतार को पुराणों में 'कल्कि' कहा गया है तथा इस अवतार के

१. दण्डिपन इन्द्रियेरी, पृ० २२६।

२. अर्ली हिस्टरी ऑफ़ इण्डियन, रायबोथरी, पृ० ७७।

३. मध्वाचार्य भागवत, भाग ३०, पृ० १४५।

४. हिस्टरी ऑफ़ धर्मशास्त्र—पी० वी० फोले, खण्ड २, पृ० ६२३।

५. वायु-पुराण, ५८.७५-६०, मत्स्य-पुराण, १४४.५०-६४।

६. वायु-पुराण, ६८.१०४-११०, ६६.२६६-६७; भागवत-पुराण, अ० १२, २.१६-२३; महाभारत, वन-पर्व, १६०.१२-६७।

हो चुकने तथा भविष्य में होने विषयक दोनों का उल्लेख मिलता है। महामहोपाध्याय बाप के मतानुसार जहाँ तक कल्कि-अवतार का हो चुकने के उल्लेखों का सम्बंध है वे सम्भवतः भारतीय साहित्य में कल्प-वल्गुनात्तर की पुनरावृत्ति का ही सूचित करते हैं तथा इस प्रकार भावी अवतार विषयक अथ पौराणिक उल्लेखों के विरोधी नहीं हैं।^१ उनका अनुमान है कि कल्कि का विष्णुयुगा-सम्बंधी पौराणिक उल्लेख भी ऐतिहासिक घटना पर कल्पित है। इस अनुमान की पुष्टि में मिहिरगुल नामक बर हृणाधिपति की यज्ञोपमन अथवा विष्णुवधन के हाथों ऐतिहासिक पराजय की उद्धृत करते हुए ३०० ३०० वर्षों ने 'विष्णुयुगा' को इन दोनों मामलों की संपुष्टि माना है।^२ महामहोपाध्याय बापे का अनुमान युक्तियुक्त प्रतीत होता है क्योंकि कलि-काल आरम्भ होने के कुछ ही घण्टाभिर्यो पश्चात् मिहिरगुल जैसे बर स्नेच्छाधिपति का भारत पर आक्रमण, लाखों की मरुता में नर-नारियों का वध तथा यज्ञोपमन या विष्णुवधन के हाथों उसके दमन में यदि पुराणकार विष्णुयुगा के यहाँ कल्कि-अवतार होने की कल्पना कर लें तो वह सबका अस्वाभाविक नहीं प्रतीत होती। इस सम्भावना की मान लेने पर विष्णुयुगा के रूप में अवतार हो चुकने की सूचित करने वाले उल्लेखों का भी एक हद तक समाधान हो जाता है।

कल्कि-अवतार का बीज भी अथ अवतारों की भांति गीता में ही द्रष्टव्य होता है। कलियुग से प्रसिद्ध जग-विघ्न, वैदिक धर्म की हानि, निरीकरणवादी नई-नई विचारधाराओं के उद्गम और ग्नि प्रतिग्निय बढते हुए अनाचार की देहकर ही पुराणकारों ने जनसाधारण को निराशा रूपी विनाश के गह्वर से बचाने के लिए भगवद् वाक्य^३ को प्रमाण रखकर भावी अवतार की कल्पना की होगी। इस सम्भावना का समर्थन अवतार के नामकरण से भी होता है। 'कल्कि' शब्द स्पष्ट ही कलक बाप कल्मष तथा कलियुग के गुण-धर्म विशेष अनाचार का प्रतीक हाकर कलियुग में जन्म के चरम विकास को सूचित करता है। अतः भावी अवतार को 'कल्कि' नाम प्रदान करने में कलियुग के कल्मष के चरम विकास का बोध करना ही अभिप्रेत है।

शेडर ने 'कल्कि' शब्द का बड़े ही विविधरूप से अर्थ किया है। उसका कहना है कि 'कल्कि' का अर्थ है पाप और बुरा होना है सफेद घोड़ा। अतः कल्कि 'करवी' का ही अर्थ रूप है, जिसका अर्थ 'सफेद घोड़े वाला सवार' होता है।^४ इस प्रकार शेडर सीधे-साध कर कल्कि-अवतार विषयक पौराणिक कल्पना का बीज ईसाइयों की बुक ऑफ रेवेलेशन^५ में निरूपित कल्पना में देखा है तथा इस प्रकार अनायास ही समस्या-समाधान को एक विपरीत निष्ठा में मोड़ देता है। शेडर का अर्थ निरूपण कभी कल्पना है, 'क्योंकि एक तो सफेद घोड़े पर आरुढ़ देवता की कल्पना पूर्णरूप से ईसाई अथवा हिन्दू दृष्टि से स्नेच्छा-धर्म की मायता होने के कारण घमनिष्ठ पुराणकारों का मान्य नहीं हो सकती थी और दूसरे उनकी दृष्टि में कलियुग धर्म की हानि का युग होने के कारण ही भावी अवतार की कल्पना की

^१ हिन्दू मान धर्मशास्त्र, पृ० १० कां०, पृ० १० ३५।

^२ वही।

^३ गीता, ४।७।

^४ मन्त्रिशा, मन्त्र १ शेडर, पृ० १० ७।

^५ बुक ऑफ रेवेलेशन, अध्याय १६।

आवश्यकता प्रतीत हुई, जो पूर्ण रूप से तत्कालीन धार्मिक परिस्थितियों के अनुकूल प्रतीत होती है। अमृत-मंथन में समुद्र से प्राप्त 'उच्चैश्रवा' अश्व भी श्वेत था।

वैष्णव धर्म के अन्तर्गत कल्कि अवतार की भाँति बौद्ध धर्म में भी तत्सम परिस्थितियों में भविष्यत बुद्ध-अवतार की कल्पना दृष्टिगोचर होती है। बौद्ध विश्वासों के अनुसार प्रत्येक

**मैत्रेय बुद्ध : भविष्यत
बुद्धावतार**

कल्प के आरम्भ में जल-निमग्न पृथ्वी पर केवल उतने ही कमल फूलते हैं जितने बुद्ध अवतरित होने वाले हों।^१ वर्तमान कल्प के आरम्भ में, जिसे भद्रकल्प कहा गया है, परवर्ती-काल में एक सहस्र कमलों का प्रकट होना माना गया है^२ तथा इस कल्प में चार बुद्धों का हो चुकना स्वीकार करके गौतम के पाँचवें बुद्ध के रूप में मैत्रेय बुद्ध के अवतरित होने का निर्देश है।^३

हिन्दू धर्म की भाँति बौद्ध धर्म में भी सद्धर्म की ग्लानि होते ही उसकी संस्थापना के लिए बुद्ध अवतार ग्रहण करते हैं^४ तथा वर्तमान युग में इसी कार्य-पूर्ति के लिए भविष्यत मैत्रेय नामक बुद्ध-अवतार की कल्पना है। ललितविस्तर के अनुसार गौतम के बुद्ध बनने के लिए आते समय यही मैत्रेय सुपुत्र-स्वर्ग में बुद्ध के सिंहासन पर आसीन हुए थे।^५ महायाने सूत्रों के अनुसार बौद्ध निवेदना के समय मैत्रेय बोधिसत्त्व के रूप में वहाँ उपस्थित थे।^६

हिन्दू तथा बौद्ध धर्मों की भाँति भावी अवतार की कल्पना प्राचीन ईरानियों के अवेस्ता धर्म में भी उपलब्ध होती है। अवेस्ता धर्म के अनुसार जरथुश्त्र ने मरते समय अपने

**जरथुश्त्र धर्म में
भावी अवतार**

तीन बीज संसार में छोड़े थे जो कामू भील में सुरक्षित हैं तथा आगामी तीन सहस्राब्दियों में से प्रत्येक सहस्राब्दि में उनमें से एक-एक बीज भील में नहाने वाली कुमारियों के गर्भ में प्रवेश करके महापुरुषों के जन्म का कारण बनेंगे जो दुर्दिन में अपने-आपको

प्रकट करके कुकाल का नाश करेंगे। इन तीन महापुरुषों में से अंतिम महापुरुष किरिसास्प (Kerosaspa) के हाथों अजही दहक (Azhi Dahaka) की मृत्यु होते ही प्रकट होगा तथा सबको पराजित करके संसार से समस्त पाप मिटा डालेगा।^७ एक अन्य विश्वास के अनुसार जोरोस्टर (Zoroaster) से तीन हजार वर्ष बाद उसीके बीज से एक नये साउशियान्ट (Saoshyant) का जन्म होगा तथा उसके उत्पन्न होते ही मृत पुनः जीवित होंगे और निष्कलंक-सृष्टि का आरम्भ होगा।^८

वस्तुतः भावी अवतार की कल्पना केवल हिन्दू धर्म में ही न होकर संसार के लगभग सभी धर्मों में किरि-न-किसी अंश या रूप में विद्यमान है तथा उसका मुख्य आधार है अथः पतन से पुनर्स्थापन में मनुष्य का चिरन्तन विश्वास।

१. ई० आर० ई०, खण्ड १, पृ० १६०।

२. वही, पृ० २०२।

३. वही।

४. इन्साइक्लोपीडिया ऑफ़ मिथानिका, पृ० ६६७।

५. वही।

६. वही।

७. डिक्शनरी ऑफ़ फ़ोकलोर, पृ० ११६६।

८. इन्साइक्लोपीडिया मिथानिका, पृ० ६६१।

(इ) कालियमर्दन—नाग-संस्कृति के दमन का प्रतीक

कृष्ण की बाल-लीलाओं के अन्तर्गत कालियमर्दन कथा का भी समावेश हुआ है। इस कथा का विस्तार वनर विष्णु पुराण और भागवत में मिलता है। भागवत में कथा इस प्रकार है—'कालिय काद्वैय-नुल्लोत्पन्न एक नाग था। पहले वह रमणक द्वीप में रहा करता था। गहड़ उस द्वीप में जाकर नागों को बार-बार काया करता था। इसलिए सब नागों ने मिलकर तय किया कि वे गहड़ को नियमित रूप से भोग सामग्री देते रहेंगे। उन्होंने अपना नियम गहड़ को कह सुनाया तथा गहड़ ने उसे स्वीकार कर लिया और नाग सुखी हुए। एक बार गहड़ का भयंर उसे न देख कालिय स्वयं सा गया। परिणामस्वरूप गहड़ ने उससे कुछ किया और कालिय भागकर यमुना में जा छिपा। उसे यमुना में छिपा हुआ देखकर गहड़ लौट गया, क्योंकि सीमरि ऋषि ने नाग के कारण बहू स्थान गहड़ के लिए बर्ज्य था और यह रहस्य कालिय जानता था, इसीलिए वहाँ जाकर वह निग्रयता से छिपा था। उसका विष इतना भयानक था कि पक्षी भी वहाँ की जलपायु के स्पर्श से मर जाता करते थे। कालिय के कारण यमुना का जल विषमय हो गया था। कृष्ण ने साथी गोपाल एक बार भूल से वहाँ जा पहुँचे तथा वहाँ का जल पीकर मर गए। इस बात का पता चलते ही कृष्ण तत्काल वहाँ जा पहुँचे और एक ऊँचे कृप पर चढ़कर पानी में डूब पड़े। तत्पश्चात् कालिय के पास पहुँचकर उन्होंने अपनी अद्भुत शक्ति से उसे पकड़ लिया और उसका इतना मर्दन किया कि उसकी जान निकलने-सी लगी। कालिय को मरणासन देखकर उसकी पत्निमें ने कृष्ण से प्रार्थना की कि वे उसे प्राणदान दे दें। कृष्ण ने उसे प्राणदान दे दिया और यमुना का जल शुद्ध करके बाल-गोपालों को मिलाकर उन्होंने कालिय को फिर से रमणक द्वीप की ओर भगा दिया।^१

भागवत की इस कथा से स्पष्ट होता है कि कृष्ण भक्त कवियों ने कालिय को परम्परा-नुसार एक विषला साँप समझकर कृष्ण द्वारा उसके मर्दन की कथा कही है पर वस्तुतः कालिय कोई साँप न होकर नाग-संस्कृति का नेता है और कृष्ण द्वारा उसका मर्दन तथा समुद्र में जाने के लिए उस विषाग करना नाग-संस्कृति पर यादों की विजय का प्रतीक है। हमने पहले कहा है कि पुराणों के रचना-काल में कई ऐतिहासिक घटनाएँ पौराणिक कथाओं से घुल मिल गई हैं। हमारी इस धारणा का समर्थन इस बात से भी होता है कि द्वार पर युग में नाग जाति विद्यमान थी। नागों के कई उल्लेख महाभारत में मिलते हैं। उदाहरणार्थ, वैशम्पैय के शासक चरघम पौत्र मरुत से नागों का युद्ध हुआ था। दूसरी बार उन्होंने तक्ष-गिन्ना जीतकर अपने वैभव की वृद्धि की थी। हस्तिनापुर में आगमण करने परीक्षित द्वितीय को मार डाला था। गिगुनाग मगध के शासक थे। वे गुरुग और बहुरूप थे तथा कल्मष-कुटिल पहनते थे। उनके राजा वासुकी और शेष प्रसिद्ध थे।^२ नागों ने उत्तर-पश्चिम भारत में मगध तब आगों से युद्ध किया था। उन्होंने पुष्कल से प्राणना की थी कि वह उन्हें मोक्ष गन्धर्वों से बचाव जिन्होंने उन्हें उत्तर-पश्चिम भारत में दबा लिया था।^३ नाग

^१ भागवत, दशम स्कन्ध, अध्याय २६।

^२ अमर शिखण्ड, पृ० ६५।

को।

भोगवती से सिन्धु, सिन्धु से मध्य प्रदेश और फिर वहाँ से दक्षिण की ओर गये थे। कुन्ती के पिता शूरसेन का नाना, सुमुख नामक नाग का पितामह तथा चिकुर नामक नाग का पिता था।^१ इन्द्र के सारथी मातलि ने अपनी पुत्री गुणकेशी के लिए सुमुख नाग को चुना था। महाभारत में नारद ने सुमुख का परिचय यह कहकर दिया है कि वह ऐरावत नाग के कुल में उत्पन्न हुआ है। उसका नाम सुमुख है, पिता का नाम चिकुर और पितामह का आर्यक तथा नाना का नाम वामन है। कुछ दिन पहले विन्ता के पुत्र गहड़ ने चिकुर को मार डाला था।^२ समस्त नाग जल के वासी थे।^३ नागलोक का केन्द्र पाताल था। वहाँ जल बहुत था।^४ अर्जुन के पुत्र बभ्रुवाह्वन की माता नागकन्या ही थी। नागवंश का उल्लेख करते हुए राय चौधरी लिखते हैं कि नगपति नाम नागसेन और नन्दी नाम-राजपुत्र थे। नगपति तो स्पष्ट ही नागराज थे। मथुरा में पाई हुई मुद्राओं से भी इसका समर्थन होता है।^५ वे आगे कहते हैं कि गहड़ गुप्त राजाओं का राज-चिह्न था, जिन्होंने नागों का दमन किया था। गुप्त वंश के राजाओं के आराध्य-देव कृष्ण थे और पुराणों में कृष्ण द्वारा कालिय नाग का मस्तक कुचलने की कथा है।^६ ध्यान देने की बात है कि पुराणों में ईसा-पूर्व चौथी शताब्दी में यमुना के मैदान में और मध्य प्रदेश में नागों के राज्य का उल्लेख है। विष्णु-पुराण से पता लगता है कि पद्मावती और मथुरा में नाग-वंश का राज्य था।^७ कदाचित् विदिशा में भी नागों के ही किसी वंश का राज्य था।^८ वैदिक साहित्य में कालिय का कहीं भी उल्लेख नहीं मिलता, यद्यपि नागों के अनेक उल्लेख उपलब्ध हैं। वैदिक साहित्य के ये उल्लेख नाम जाति के अस्तित्व की प्रमाणित करते हैं। उपर्युक्त विवेचन के आधार पर यह कहना अधिक युक्तियुक्त होगा कि कृष्ण ने यमुना में रहने वाले किसी सर्प को न नाथकर यमुना के मैदान के अधिपति कालिय नामक किसी नाग सामन्त को पराभूत करके वहाँ से भगा दिया था। कालान्तर में यह ऐतिहासिक घटना सूत्र रूप से कालिय-मर्दन लीला में परिवर्तित हो गई, जिसका वर्णन हिन्दी और मराठी कवियों ने लीला के रूप में किया है।

(ई) वैष्णव धर्म और दर्शन

सम्प्रदाय

महाभारत से पूर्व वैदिक साहित्य में 'सम्प्रदाय' का उल्लेख नहीं मिलता। महाभारत में भी केवल पाँच सम्प्रदायों की वर्चा की गई है—साख्य, योग, पांचरात्र, वेद और पाशुपत। पांचरात्र मत वैष्णव-भक्ति मत का प्रतिपादक था और पाशुपत शैव-भक्ति का,^९ तथापि ये 'सम्प्रदाय' की

१. इन्दिववा, पृ० २८५, १७०३, १७०७।

२. महाभारत, उद्योगपर्व, अध्याय १०३।

३. धर्मिक माधोलीनी, पृ० २६।

४. वही।

५. पोस्टिकल हिन्दी ऑफ फ़नोर्ट इण्डिया, डॉ० राय चौधरी, पृ० ११५-१६।

६. वही पृ० ५३६।

७. वही, पृ० ५३५।

८. कलि एज, परगिलेरी, पृ० ४६।

९. हिन्दुत्व, रामदास गौड़, पृ० ५६२।

सम्प्रदाय व्यासा 'मन' के ही रूप में विद्यमान है।

पौराणिक युग से पूरे मूल वैदिक धर्म नारायणीय भागवत, पाँचगात्र आदि विभिन्न रूपों में निम्नलिखित हो चुका था। इन निम्नलिखितों में अन्तिम तत्त्व विषयक एकाग्र होकर ही उपासना पद्धति और सत्त्व त्रिकाल में कतिपय भ्रम हान करने के कारण यह भक्त धर्म और बौद्ध, जैन जैसे निरीश्वरवादी धर्मों के विरोध के लिए आवश्यक था कि वैदिक धर्म सुस्पष्ट होकर धारण करता। यह सम्भवतः वह काल था जब वैदिक धर्म का प्रमुख अंगों में वेद प्रकाश था। एन सा ब्राह्मणों का कमकाष्ठ, जिसके उद्देश्य दयता 'मन्त्राव विष्णु' थे तथा जिसके अन्तर्गत धर्म में हिंसा का प्रथम मिला हुआ था और दूसरा था वामुदेव द्वारा बनाया हुआ प्राचीन अनात्मन अथवा शक्ति उपासना मार्ग, जो भागवत धर्म के नाम से प्रसिद्ध था तथा जिसमें हिंसा कायम रहता नहीं था। आखिर धर्मों के प्रसार की प्रतिक्रिया-स्वरूप आवश्यक था कि ये दोनों मुख्य वैदिक विचारधाराएँ एकमूल होकर व्यापक रूप धारण करतीं। यह प्रयत्न महाभारत के नारायणीय उपारखान की बहना में स्पष्ट रूप से अभिलिखित होता है। महाभारत के गान्धि-युद्ध के नारायणीय उपारखान में इस युद्ध की, जो भागवत धर्म का ही पर्यायवाची माना जान गया था, वैष्णव धर्म कहा गया है तथा प्रयत्न वैदिक धर्मशास्त्र के प्रवृत्ति माना कि विपरीत इस विद्वत्-भाग कहकर इन दोनों प्रमुख विचारधाराओं का एकत्रित सम्मेलन किया गया है। इस अमर का अनुमान करना के लिए ही वामुदेव का वैदिक देवता विष्णु में अभिलिखित माना गया है तथा विष्णु परम्परा पर पर अभिलिखित हुए। इस सम्मेलन के फलस्वरूप पारम्परिक जादान प्रदान में अनात्मन ही ऐसे सभी तत्कालीन शौक-विद्वत्सों का समावेश हुआ जो किडो-न किसी रूप में वैदिक परम्परा पर अवलम्बित थे। पहले कहा गया है कि शौकिक विचारों के इस समावेश में ही विष्णु के दयाकार ने जीव अन्तर्निहित है। इस प्रकार पौराणिक युग में आकर प्राचीन वैदिक धर्म न सुगम्वद्ध होकर एक नया रूप धारण किया, जिसके अधिष्ठाता विष्णु माना जान रहा। विष्णु के एकमात्र आराध्य तथा सर्वश्रेष्ठ वैदिक देवता निर्धारित होते ही विष्णु-पदनामी आचार धर्म न सम्प्रदाय का रूप धारण कर लिया और वह वैष्णव धर्म अथवा सम्प्रदाय कहलाने लगा। आप कहकर इसी मूल सम्प्रदाय अथवा धर्म से उत्पन्नी अनेक शाखा-उपशाखाओं का प्रादुर्भाव हुआ।

सम्प्रदाय के का में वैदिक धर्म के प्रादुर्भाव के समय मात्र में शिव शक्ति-आत्मना स्थापक का धारण कर चुकी थी। यह धर्म भारत की प्राचीन वास्तव जातियों का धर्म था^२ और वास्तव जन के आर्यों के गुरु। वह स्वाभाविक था कि आर्य उनके धर्म को अपनाय ब्रह्मणा हीन समझकर उसका प्रतिकार करते।^३ वैदिक धर्म मारम्भ से ही यह प्रमाण धर्म था। उसकी आस्था इन्द्र, अग्नि, सूर्य तथा आदि बनेक देवताओं पर थी तथा उसमें चानु-बन्ध एक दान की विशेष महत्त्व मिला हुआ था। इसके विपरीत ब्राह्मणों के दैव-शक्ति-धर्म में शिव, आत्मा और मुराण नामक त्रिदेवों की स्थापना थी और शक्ति से युक्त वेदल शिव

१ हिन्दी साहित्य क०, पृ० २३७ ।

२ रिचियन्स कलेज इन्डिया, डॉ० ए० पी० कल्याणकर, पृ० २६ ।

१ शक्तिन पितामही, डॉ एमकुन्द, पहाडा मण, पृ० ७२ ।

को ही परमेश्वर माना जाता था, जिसकी उपासना में कई जुगुप्सा-विविधों का प्रचलन था।^१ त्रिदेव की ऐसी ही कल्पना सुमेर की प्राचीन मान्यताओं में मिलती है तथा शिव-शक्ति की प्राचीनता को सिद्ध करती है।^२ प्राचीन जैव-धर्म के अन्तर्गत लिंगोपासना का अत्यधिक प्रचलन वह मुख्य कारण था जिसे आर्य आरम्भ में स्वीकार नहीं कर सके। महाभारत में स्पष्ट उल्लेख है कि शिवलिंग के रूप में शिव की जननेन्द्रिय की ही उपासना होती थी। इसीलिए शिव को अद्वितीय और अन्य वैदिक देवताओं से अलग माना गया था।^३ यद्यपि जननेन्द्रियों का प्राचीन सम्य संसार में काफ़ी प्रचार था,^४ फिर भी आर्यों के लिए यह उपासना अप्राह्य थी। ऐसी दशा में विरोध स्वाभाविक था तथा वह सर्वप्रथम ऋग्वेद में अभिलक्षित होता है।^५ तथापि लिंगोपासना संसार में अधिक व्यापक और प्राचीन होने के कारण आर्य उसका सर्वथा दमन करने में असमर्थ रहे। इतना ही नहीं, आर्य-देवमाला में स्वयं रुद्र भी उर्वरता के ही देवता थे तथा उनके कर्मकाण्ड में उर्वरता-सम्बन्धी अपनी विधियाँ थी। अतः लिंगोपासना का विरोध करते हुए भी आर्य उससे अछूते न रह सके तथा किञ्चित् परिवर्तित रूप में ही क्यों न हो, उन्हें उसे स्वीकार करना पड़ा। यह स्वीकृति सर्वप्रथम वैदिक 'रुद्र' और प्राचीन 'शिव' के एकीकरण में दृष्टिगोचर होती है। वैदिक देवता रुद्र वस्तुतः ब्रह्मावाप्त के प्रतीक थे। मेकडोनल ने रुद्र को ब्रह्मावाप्त के विनाशकारी विद्युत् के विध्वंसक स्वरूप का प्रतीक माना है।^६ भाण्डारकर भी रुद्र को प्रकृति की विध्वंसक शक्ति का ही प्रतीक मानते हैं^७ और यही मत कीथ का भी रहा है।^८ इस प्रकार रुद्र अन्य आर्य-देवताओं की भाँति एक प्राकृतिक तत्त्व के प्रतीक होने के कारण पूर्ण रूप से आर्य-देवता माने गए हैं तथा वे प्रकृति की भयावह शक्ति के रूप में ही ऋग्वेद के तीनों पूर्ण सूत्रों में प्रस्तुत किये गए हैं।^९ तथापि रुद्र की कल्पना में प्राचीन शिव की छाप स्पष्ट झलकती है तथा आर्य-देवमाला में रुद्र का समावेश ब्राह्मणों के प्राचीन शिव की कल्पना के समानान्तर प्रतीत होती है। यही कारण है कि ब्रह्मावाप्त के आर्य-देवता पर्जन्य, मृष्ट्यु के देवता यम और सज्जधारी इन्द्र के होते हुए भी आर्यों को रुद्र की कल्पना करनी पड़ी। अतः इस कल्पना में प्राचीन जैव-धर्म का प्रभाव एवं विरोध स्पष्ट रूप से दृष्टिगोचर होता है और यही कारण है कि कालान्तर में रुद्र और शिव का पूर्णरूप से अमेव स्वाप्ति हो गया। ब्राह्मण-युग से आज तक शिव और विष्णु को लेकर मतभेद की परम्परा भी इसी तात्त्विक भेद पर आधारित है। निपूढ़ अतीत में प्रचलित इस भेद के कारण ही उसका निराकरण भारतीय साहित्य में एक क्रम से अभिलक्षित होता है। इस निराकरण की पराकष्टा पौराणिक युग में हुई है तथापि शीघ्र मत में आर्यतर उपासना-

१. रिलीजन्स ऑफ़ इटिया, टॉम ५० पी० करमरकर, पृ० ३६।

२. शही, पृ० ३६।

३. शैव मत, टॉम यदुवंशी, पृ० २५।

४. बिन्दुश, रामदास शौड, पृ० ६५८-८६।

५. श्रु० ७, १०४.२४।

६. वैदिक मास्कोलोनी, मेकडोनल, पृ० ७८।

७. वैष्णविकम सौमिक, सांडमकर, पृ० १०२।

८. रिलीजन्स एण्ड मास्कोलोनी ऑफ़ ऋग्वेद, कीथ, पृ० १४७।

९. ऋग्वेद, १.१.१४; २.३३; ७.४६।

पद्धति की परम्परा प्रमाणित करती है कि गैव धर्म में कुछ ऐसे तत्त्व थे जो इस प्रयत्न के समक्ष भी निजी अस्तित्व बनाए रहे तथा आर्य उन्हें स्वीकार नहीं कर सके। वैष्णव और शैव के पारस्परिक विरोध का यही रहस्य है। पुराणों में शैव-भक्त का व्यापक रूप में वर्णन है, पर सम्प्रदाय के रूप में उभरा वर्णन नहीं मिलता। 'शिव पुराण' और 'स्कन्द-पुराण' में भी गैव-सम्प्रदायों का कहीं उल्लेख नहीं है। यही बात-लिंग-गुणधर्म भी अभिमानित होती है। उनमें लिंग धारण और पूजा की महत्ता होने हुए भी सम्प्रदायों का वर्णन नहीं है। अनुमानित पुराणों के रचना-काल तक शैव-सम्प्रदायों की स्थापना नहीं हो पाई थी तथा शिवोपासक केवल लिंग ही धारण किया करते थे।^१ महाभारत में माहेश्वरों के पार मत वक्तव्य गए हैं—गैव पाशुपत बालम्भन और बाणालिङ्ग। इनमें से कुछ वैष्णव हैं और कुछ शैव हैं। इनमें से बालम्भन और बाणालिङ्ग कामधाम हैं तथा उनकी साधना में कई धीमत्या तत्त्व समाविष्ट हैं। बाणराज का विज्ञान हो जान के पञ्चानु तथा दाकराधाम के अर्द्धतवा से प्रभावित होकर नहीं गताम्नी मे वामोर गैव भक्त का आधिभक्ति हुआ तथा शिव रूप की प्रथा मत्ता मिलकर साथ शिव गुणधर्म का सामग्र्य स्थापित हुआ। कश्मीर गैव भक्त अर्द्धतवा ही है। अन्तर केवल इनका ही है कि अर्द्धतवाद के द्वारा वे कृष्ण का शक्तया अभाव है, पर कश्मीर गैव भक्त के परमेश्वर में वस्तुत्व माना गया है। इसी प्रकार अर्द्धतवाद का ही नाम है जबकि कश्मीर शैव भक्त में जान और भक्ति का समन्वय है। कश्मीर शैव भक्त विवर्तवाद और परिणामवाद को नहीं मानता अपितु स्वातन्त्र्यवाद या आभासवाद को मानता है।^२ जल काश्मीर शैव भक्त पाशुपत, शैव सिद्धान्त और शैव-शैव-भक्त की अपेक्षा वैष्णव धर्म के अधिक निकट है तथा शिव और विष्णु के एकीकरण की एक निदिष्ट अवस्था को प्रमाणित करता है।

अतः हम देखते हैं कि प्राचीन अनार्य शिव और वैष्णव विष्णु का समन्वय प्रमाण तीन अवस्थाओं में सम्पन्न हुआ है—आर्यों की दक्ष विषयक बहलना तथा उसमें लिङ्गोपासना का समावेश, दक्ष और शिव का एकीकरण तथा शिव में रक्षायकारी गुणों की स्थापना, और पौराणिक काल में समान घरायश पर बहल विष्णु और महेश्वर को लेकर त्रिमूर्ति की कल्पना। इस प्रकार अनार्य और आर्यों के बहलनाओं को लेकर जो विरोध आखेद से भी पहले से चल रहा था, पौराणिक काल में आकर एक सौम्य रूप धारण कर लेता है तथा यही सौम्यता सहिष्णु रूप धारण करते हरिहर की कल्पना में प्रतिफलित होती है।

हरिहर मूर्ति विष्णु और शिव के एकरूप का प्रतीक है। इस कल्पना का आधिभक्ति भी पौराणिक युग में हुआ। ब्राह्मण ग्रंथों अथवा वेदों में 'हरिहर' का कहीं भी उल्लेख नहीं है, तथापि उसका आभास महाभारत और पुराणों में होता है जहाँ ब्रह्मा विष्णु, सूर्य आदि आद्य-देवताओं के नामों का प्रयोग शिव के लिए हुआ है,^३ तथा शिव को विष्णु रूप माना गया है।^४ पुराणों

हरिहर मूर्ति

१ बिन्दुत्व रामदास गोक, पृ० ६६०।

२ हिन्दी साहित्य कोष पृ० ७७८।

३ रिजीनस ऑफ इण्डिया, टॉ० करमकर, पृ० ६८।

४ महाभारत, रात्रि पर्व, अ० ३१०।

में वर्णित हरिहर-विषयक सभी कथाएँ विष्णु और शिव के एकीकरण की चोतक हैं तथा इस कल्पना का मुख्य स्रोत हैं।

हरिहर का सर्वप्रथम उल्लेख 'हरिवंश' में मिलता है।^१ 'स्कन्द-पुराण' में कहा गया है कि रुद्र और गौरी का विवाह होते ही हरि और हर में युद्ध छिड़ जाता है। ब्रह्मा बीच-बचाव करते हैं तथा दोनों को एकरूप होकर 'हरिहर' के रूप में विख्यात होने के लिए कहते हैं। इसीलिए ऐवतक पर्वत पर दोनों की स्थापना हुई है।^२ 'लिङ्ग-पुराण' के विष्णु के स्त्री रूप धारण करके एकरूप हो जाने की कथा है।^३ 'नारदीय-पुराण' में विष्णु के स्थान पर कृष्ण और शिव 'हरिहर' का रूप धारण करते हैं। यहीं शिव के पाँच और कृष्ण के केवल चार मुख बताए गए हैं।^४ आगे चलकर कहा गया है कि 'हरिहर पुत्र' नामक पुत्र की उत्पत्ति शिव और विष्णु से हुई है। तमिल के अयनार या अय्यप्पन देवता की उत्पत्ति भी इसी प्रकार शिव और विष्णु से मानी जाती है।^५ कथा है कि अमृतमंथन के समय विष्णु के मोहिनी रूप धारण करते ही शिव कामासक्त होकर उनके पीछे भागने लगे तथा मोहिनी और शिव से जो पुत्र हुआ वही अयनार या अय्यप्पन कहलाया। इसी कथा से शिवजी के ज्योतिर्लिंग का भी उद्भव माना गया है। कहा जाता है कि विष्णु के मोहिनी रूप को देखकर जब शिव उस पर आसक्त हुए, तब मोहिनी दूर-दूर भागने लगी और कामासक्त होकर उसका पीछा करने वाले शिव का रेत जहा-जहाँ स्थलित हुआ वही ज्योतिर्लिंग का निर्माण हुआ।^६ अवश्य ही यह कथा विष्णु से समन्वय हो जाने के बाद शिवोपासना के व्यापक प्रचार की ओर इंगित करती है।

पहले कहा गया है कि शिव और विष्णु का ऐक्य व्यावहारिक क्षेत्र में पौराणिक काल में सम्पन्न हुआ है तथा वह स्पष्ट रूप से दो संस्कृतियों के दार्शनिक मिलन का प्रतीक है। उपर्युक्त कथाओं में यही ऐतिहासिक सत्य ध्वनित होता है। ध्यान देने की बात यह है कि हरिहर की कल्पना जितनी दक्षिण-भारत में प्रचलित हुई उतनी उत्तरी-भारत में नहीं। सत्य तो यह है कि प्रारम्भिक काल में उसका आविर्भाव दक्षिण ही में हुआ। कारण यह है कि विष्णु और शिव के इस ऐक्य के समय दक्षिण-भारत में ब्रह्म और आर्य दो विभिन्न सम्प्रदाय विद्यमान थी तथा उनके निरन्तर सम्पर्क से ही समन्वय के तौर पर हरिहर की कल्पना उद्भूत हुई। हरिहर की उत्पत्ति-विषयक पौराणिक कल्पनाएँ वस्तुतः वैवोत्पत्ति की ओर निर्देश करती हैं तथा इस प्रकार क्राइस्ट की उत्पत्ति-विषयक कल्पना के समानान्तर हैं। अवश्य ही वे तत्कालीन आचार-विचारों की विषमताओं में सामंजस्य स्थापित करके एक नवीन विचारधारा को प्रवाहित करती हैं। वस्तुतः 'हरिहर' का प्रादुर्भाव शैव और वैष्णव मत के सामंजस्य से होने के कारण ही पुराणों में मोहिनी और शिव के समागम की कल्पना करके इस सत्य को लौकिक स्थूल रूप का प्रदान कर दिया। वैष्णवों और शैवों की

१. हरिवंश-पुराण २-१२६।

२. स्कन्द-पुराण, ७-२-१२६।

३. लिङ्ग-पुराण, पूर्वार्ध, अध्याय ६६।

४. नारदीय महापुराण, अध्याय ८६।

५. तमिल ईसाइलोपीडिया, कलाविन कल्लन्जम, दूसरा खण्ड, पृ० ६३२।

६. शिवलिंगोपासना, डॉ० स० कृ० फल्के, पृ० ६२।

पात्रिक कटुता का विरोध मराठी राजों की वाणी में प्रमुखता से दृष्टिगोचर होता है। गानेश्वर के कृष्ण, 'नर की स्तुति को आत्म-स्तुति कहते हैं'।^१ कर्णाप ने भी लिखा है। राम का परम भक्त शिवाया है,^२ तथा इसी भावना का भाव चलकर गोस्वामी तुलसीदास ने अपनी पुनीत वाणी में व्यक्त किया है।

विष्णु और शिव का यह ऐक्य अथवा हरिहर की पौराणिक कल्पना आगे चलकर त्रिमूर्ति की कल्पना में प्रतिबिम्बित हुई जिससे ई० मन् की 'बो-हवीं पाताली' में महाराष्ट्र में 'दत्तात्रेय सम्प्रदाय' का उदय हुआ।

त्रिमूर्ति की कल्पना की पाश्चात्त्य भूमि 'एजिप्ट' में देखी जा सकती है जहाँ मनि का आशय में सूर्य, वायुओं में विष्णु तथा पृथ्वी पर यानि आदि तीन कर्तों में उल्लेख है।^३ 'मैत्रेयणी गहिता' में मनि वायु और सूर्य को एक ही प्रजापति के पुत्र कहा गया है। 'मैत्रेयणी उपनिषद्' में कहा, विष्णु और रुद्र को परमेश्वर का ही अवलम्ब कहा है तथा यहाँ वह रजस, तमस और सात्त्विक गुणों का प्रतीक भी माना गया है।^४ ऐसी कई कल्पनाएँ उपनिषदों में उपलब्ध हैं। त्रिमूर्ति की ऐसी ही कल्पना आर्यों से पहले मही की प्राचीन काव्य या दार्ष्टिक जातियों में विद्यमान थी।^५ देवता त्रयी त्रिदेव अथवा त्रिमूर्ति की कल्पना अत्यन्त प्राचीन होती हुई भी पौराणिक भूमि में ही वह एक निश्चित स्वरूप धारण करती हुई शिवाई देती है और यह एक कारण दत्तात्रेय में कहा, विष्णु और रुद्र के समन्वय से सम्पन्न होता है। इस समन्वयवादी दृष्टि के कारण ही दत्तात्रेय के तीन मुख और छ. हाथ दिनाए जाते हैं, यद्यपि नैपाल भाषि देवों में दत्तात्रेय एकमुखी ही है।^६ तथा महाराष्ट्र में भी एकमुखी और त्रिमूर्ती—दोनों प्रकार की मूर्तियों की उपासना का विभिन्न सम्प्रदायों में प्रचलन है। त्रिमूर्ती दत्तात्रेय की कल्पना मुख्यतः भविष्य-पुराण में उद्धृत कथा पर आधारित है।^७ तथा इसी की पुष्टि 'गुरु चरित्र' से भी होती है।^८ पर अन्य पुराणों में यह कथा ग. होकर कहा, विष्णु और महेश के अर्गों से अत्रि ऋषि के यहाँ कहा रूप सोम विष्णु रूप दत्तात्रेय तथा रुद्ररूप दुर्वासा आदि तीन ऋषियों की उत्पत्ति का स्पष्ट उल्लेख मिलता है।^९

श्राद्धिनीयनिषद् में दत्तात्रेय शब्द की शुरुआत व्याख्या हुई है।^{१०} 'विष्णु-मुद्राण' दत्तात्रेय की विष्णु का अवतार मानता है।^{११} और 'वायु-पुराण' सोम तथा दुर्वासा की दत्तात्रेय के

१. गानेश्वर। १३ सं० ११६-११७।

२. कर्णाप गाथा, भाग १० ६६-६७।

३. ई० आर० १०, १२वीं खंड, पृ० ४५७।

४. मैत्रेयणी संज्ञिता, ४।१२।२।

५. मैत्रेयणी उपनिषद् ४।५, १।

६. दितिप्रसन्न चरित्र उद्धिया, डॉ० केशवदेव, पृ० ११।

७. सुलभ विरकोष, प्रसार प्रकाश, तांदुला भाग, पृ० ११५४।

८. भविष्य-पुराण, प्र० ४० खंड, ४ अ० १७।

९. गुरु चरित्र, ४।३७।

१०. प्राचीन चरित्र कोष, पृ० ३२६।

११. श्राद्धिनीयनिषद्, अध्याय ३।

१२. विष्णु-पुराण, ४।११।

वन्धु ।^१ 'भागवत-पुराण' में उन्हें विष्णु का एकमुखी वंश माना गया है ।^२ महाभारत में दत्तात्रेय की जन्म-कथा का संबंध अगाध है । अतः हम देखते हैं कि दत्तात्रेय के त्रिमूर्ति-रूप के विषय में पुराण सहमत नहीं हैं । पर उनके गुणों के बारे में सभी एकमत हैं । लगभग सभी पुराणों में उन्हें क्षमाशील तथा ब्रह्मज्ञानी कहा गया है तथा अपने शिष्यों को ब्रह्मविद्या का उपदेश देते हुए दिखाया गया है ।^३ इसी प्रकार उन्हें संन्यास-मार्ग का प्रचारक माना गया है ।^४ 'मार्कण्डेय-पुराण' में दत्तात्रेय द्वारा मास-भक्षण, मदिरा-पान तथा स्त्रियों के साथ विलास आदि का भी उल्लेख है जो निश्चित रूप से वैष्णव-धर्म की कल्पनाओं का विरोधी नहीं है ।^५ पुराणकर्ताओं के इस मत-भेदान्तर से स्पष्ट विदित होता है कि दत्तात्रेय में विष्णु का आरोपण तथा त्रिवेदों का समन्वय काफ़ी परवर्ती कल्पना है । ब्रह्मा, विष्णु और शिव को लेकर बढ़ते हुए वैष्णव को निःशेष करके हिन्दू धर्म को व्यापक स्वरूप प्रदान करने के लिए ही त्रिमूर्ति की कल्पना की गई ।

त्रिमूर्ति अथवा दत्तात्रेय में ब्रह्मा, विष्णु और महेश के समन्वय से ई० सन् की चौदहवीं शताब्दी में महाराष्ट्र में दत्तात्रेय-सम्प्रदाय का आविर्भाव हुआ, जिसके मुख्य प्रवर्तक नृसिंह सरस्वती थे, जो दत्तात्रेय का अवतार भी माने जाते हैं ।^६ इस सम्प्रदाय का पूज्य ग्रन्थ 'गुण-चरित्र' है, जिसमें आचार-धर्म-विषयक उपदेश के साथ-साथ ब्रह्मप्राप्त्य महिमा, भस्म, कपड़ा तथा काशी की महत्ता का भी विशद वर्णन है । दत्त-सम्प्रदाय की विशेषता है शिव और विष्णु की उपासना की एकरूपता ।^७ इसी प्रकार इस सम्प्रदाय में जगदम्बा, गणेश आदि का समावेश करके उन्हें भी परमेश्वर का रूप माना गया है तथा उसका आत्म-ज्ञान से भी कहीं विरोध नहीं है ।

उपर्युक्त प्रमाणों से यह स्पष्ट निष्कर्ष निकलता है कि पूर्व और वैष्णव मतों के पारस्परिक विरोध के निराकरण के हेतु तथा इन दोनों का समन्वय करके हिन्दू धर्म को व्यापक रूप प्रदान करने के लिए ही दत्त-सम्प्रदाय का उदय हुआ । इस समन्वयवादी दृष्टि-कोण के कारण दत्तात्रेय-सम्प्रदाय का प्रचार जितना महाराष्ट्र में हुआ है, उतना ही उत्तर-भारत में और तद्विशेष भारत में । कारण यह है कि महाराष्ट्र दो विभिन्न सभ्यताओं की सीमा पर होने के कारण उनके आचार-विचारों एवं धार्मिक मान्यताओं से बराबर प्रभावित होता रहा तथा दत्तात्रेय सम्प्रदाय के रूप में ये दो विरोधी धर्म-धाराएँ एकत्र होकर वैदिक धर्म को व्यापक और सहिष्णु रूप प्रदान करने में सफल हुईं ।

मन्त्रि की उत्पत्ति भू-धातु से हुई है, जिसका अर्थ है भूजना; और योग है दो तत्त्वों

१. वायु-पुराण, २।१।७५-७७ ।

२. भागवत, ४।१।२४ ।

३. प्राचीन चरित्र कोष, पृ० २२६ ।

४. तुलस विरच कोष, प्रसाद प्रकाशन, तीसरा भाग, पृ० ११४४ ।

५. वही ।

६. बराठी बौद्ध-मयाया इतिहास, पांगारकर, दूसरा खंड, पृ० १२२ ।

७. ब्राह्मसूत्री छठी, २।१।२५—'गुणचरित्र' ।

मग ध्याया मूर्ती दीन्ती, ब्रह्मा विष्णु महेश्वर ॥१२५—'गुणचरित्र'

धर्मात्, महा मुहूर्त में सठ कर शुरु का स्मरण करके ब्रह्मा, विष्णु और महेश का ध्यान करना चाहिए ।

उपासना की गई, पर यह उपासना ज्ञानपरक होती हुई भी भक्ति के रूप में ही विकसित हुई थी।^१ महाभारत की भक्ति प्रवृत्तिमयी भक्ति थी।^२ वैदिक साहित्य की ही भाँति प्राचीन ब्राह्मण-धर्म में भी शिवोपासना के रूप में भक्ति का अस्तित्व था।

भक्ति-योग का सर्वप्रथम उल्लेख गीता में हुआ है,^३ तथा उपासना-पद्धति के रूप में उसका प्रचलन वासुदेव सम्प्रदाय में वित्तमान था। अतः भक्ति-मार्ग में वासुदेव-भक्ति का प्रथम स्थान सिद्ध होता है। इस प्रकार भक्ति किसी पाश्चात्य धर्म का प्रभाव न होकर वह भारत की प्राचीन परम्परा है। इतना अवश्य है कि ऋग्वेद में उसका आज-जैसा निरूपण नहीं मिलता। कारण यह है कि ऋग्वेद में प्रसंगानुसार विभिन्न देवताओं की स्तुति हुई है। उस काल की धार्मिक व्यवस्था में सम्प्रदाय की कल्पना दृष्टिगोचर नहीं होती और भक्ति की कल्पना एवं उसके विशद् निरूपण के लिए सम्प्रदाय तथा उसके एकमात्र देवता की स्थापना अनिवार्य है। यही कारण है कि बुद्धोत्तर-काल में सम्प्रदाय के रूप में भिन्न-भिन्न देवताओं और विभूतियों की उपासना प्रारम्भ हो जाने के कारण भक्ति का स्वरूप विस्तृत होने लगा।^४ भक्ति अनिर्वाचितः नामरूपात्मक उपासना-पद्धति होने के कारण ही विभिन्न देवताओं में सगुण ब्रह्म की कल्पना का विकास हुआ। सायबत-धर्म में इन दोनों तत्त्वों का संयुक्त विकास अभिलिखित होता है।

भगवान् के सगुण रूप की कल्पना करते ही उस सगुण आराध्य के विषय में उपासक के हृदय में परम प्रेम के उद्रेक एवं स्थिति के लिए आवश्यक है कि आराधक अपना जीव परमेश्वर के सम्मुख सम्पूर्ण रूप से आत्म-समर्पण कर दे। मन की इसी अवस्था को शास्त्रकारों ने प्रपत्ति कहा है। प्रपत्ति का अर्थ है भगवान् के प्रति आत्म-समर्पण। आत्म-समर्पण प्रेम का अनिवार्य अंग है। भगवान् के प्रति भक्त की पूज्य भावना में श्रद्धा, प्रेम, मोहि इत्यादि चित्त-वृत्तियों का संयोग होता है। पर प्रेम को छोड़कर इन सभी चित्त-वृत्तियों का प्राथमिक स्थान है, क्योंकि प्रेम इन वृत्तियों के परिणाम के रूप में ही उत्पन्न होता है। प्रेम का स्थायी भाव है रति। वैष्णव शास्त्रकारों ने इसके पाँच भेद करके पाँच ही रस माने हैं—शान्ति, प्रीति, सख्य, वात्सल्य और प्रियता या माधुर्य आदि। पाँच स्थायीभावों से शान्ति, प्रीति, सख्य, वात्सल्य, मधुर या उज्ज्वल रस उत्पन्न होते हैं।^५ भगवान् के साथ व्यक्तिगत प्रिय सम्बन्ध स्थापित होते ही वह प्रेम-भक्ति कहलाती है। इसीको 'दास्य रस' भी कहते हैं।^६ इसी दास्य-भाव की चरम अभिव्यक्ति 'विनयपत्रिका' में हुई है। इसीलिए भगवान् और भक्त के एकनिष्ठ सम्बन्ध के लिए आत्म-समर्पण को शास्त्रकारों ने भक्ति के अन्तर्गत एक अत्यन्त आवश्यक तत्त्व माना है।

वैष्णव साहित्य को प्रपत्ति-सिद्धान्त की देन यथार्थ में दक्षिण के आलवारों की देन है। आलवार साहित्य में निरूपित प्रपत्ति के क्रमशः छः तत्त्व माने गए हैं—अनुकृत्यास्य-

१. इण्डियन फिलोसोफी, डॉ० राधाकृष्णन्, प्रथम खंड, पृ० १२२।

२. हिन्दी साहित्य कोष, पृ० १२४।

३. गीता, १४।२६।

४. हिन्दी साहित्य कोष, पृ० १२२।

५. बही, ० ५२६।

६. भागवत धर्म, इतिहास उपाध्याय, पृ० १३४।

सकल्प, प्रतिकृत्यात्मकजनन, रक्षित्यातीति विश्वास भोक्तृत्ववरण, आत्मविशेष तथा कापण्याम् ।^१ प्राचीन शास्त्रकारों ने मतानुसार जो प्रसक्ति मार्ग का अनुसरण करता है वह उपयुक्त तत्त्वों में से किसी भी एक तत्त्व का पालन कर सकता है क्योंकि प्रसक्ति मार्गानुगामी भक्त कामनाविहीन होता है । अर्वाचीन मत दास्य भाव ने अस्तित्व की सतत अनुभूति के कारण भक्त की मानसिक स्थिति को सर्वथा निष्कारण न मानकर उपयुक्त चर्चों तत्त्वों के पालन पर जोर देता है । इसी प्रकार प्राचीन मन भुक्ति का कारण प्रसक्ति को न मानकर केवल ब्रह्म का मानता है जबकि अर्वाचीन मत प्रसक्ति को भुक्ति का द्वितीय कारण स्वीकार करता है, क्योंकि प्रसक्ति के ही कारण भगवान् की कृपा का लाभ होता है । प्राचीन मत में पापक्षालन के लिए भगवान् की कृपा पर्याप्त है, उसके लिए प्रायश्चित्त की आवश्यकता नहीं । अर्वाचीन मत भक्त की क्षारीय अवस्थानुसार प्रायश्चित्त को आवश्यक समझता है । प्राचीन मत के अनुसार अष्टादिभक्त भक्ति करने वाला भक्त ब्राह्मण से श्रेष्ठ है पर अर्वाचीन मत में वह ब्राह्मण से श्रेष्ठ न होकर केवल आदरणीय है । इसी प्रकार प्राचीन मन आत्मानुभूति का ही कैवल्य मानता है, जबकि अर्वाचीन मन वैकुण्ठ की प्राप्ति का ।^२ प्रसक्ति को लेकर प्राचीन और अर्वाचीन मान्यताओं के कारण ही दक्षिण और उत्तर भारत में भगवान् की कृपा विषय दो अलग अलग धारणाएँ चल पड़ीं, जिनका विवेचन आगामी पृष्ठों में किया गया है ।

भक्ति और भगवान् के सगुण रूप का अयोपेक्षित सम्बन्ध होने के कारण ही सगुणोपासना और भक्ति का सुन्दर सम्बन्ध एक निरूपण भागवत में हुआ है । दस्तुन भागवत की यह विशेषता ही वह उद्गम है जिससे भक्ति की मधुर धारा प्रवाहित हुई तथा दक्षिण के आलवारों की कण्ठ मधुरिमा से मज्जित होकर समस्त भारत में फैल गई । वैष्णव धर्म की सगुणोपासना का यह भक्ति प्रवाह ईश्वरी मनु की आठवीं शताब्दी में शंकराचार्य के अद्वैतवाद के आनिर्भाव से सहमा दब-सा हो गया । शंकराचार्य ने ब्रह्म को एकाग्र, अद्वितीय निर्विक भेदरहित तथा एकमात्र सत्ता के रूप में माना । उनके मतानुसार ब्रह्म के अतिरिक्त किसी भी तत्त्व की सत्ता नहीं है । उनका ब्रह्म निर्गुण शुद्ध चैतन्य है और जगत् मिथ्या एव मायामय । माया ब्रह्म की ही शक्ति होने के कारण अनिवार्यतया पुण्य पदार्थ है । शंकर-मत के अनुसार जीव जन्म का आभास या प्रतिबिम्ब मात्र है । ब्रह्म नित्य, मुक्त और स्वयं प्रकाश है । बुद्धि की उपाधि के लब्ध होने ही जीव ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाता है यही मुक्ति है । मुक्ति का साधन है ज्ञान ।

शंकराचार्य का अद्वैतवाद सगुणोपासना के लिए वह धुरी भी जिसका उत्तर देना आवश्यक था । रामानुजाचार्य ने विनिष्ठाद्वैत में इसी आवश्यकता की पूर्ति हुई । शंकर मत के दोष विपरीत रामानुजाचार्य ने तीन पदार्थ माने—चिद् अचिद् तथा ईश्वर । परम तत्त्व ईश्वर की ही शक्ति चिद् और अचिद् अथवा जीव और जगत् भी जित् और स्वतः स्वतः हैं

अद्वैतवाद

विनिष्ठाद्वैत

१ हिन्दी और इतिवत धर्मशास्त्र, डॉ० दत्तगुप्त, एम् ए एच, ० १० ।

२ हिन्दी और इतिवत धर्मशास्त्र, डॉ० दत्तगुप्त, एम् ए एच, ० १० ११ ।

तथापि उनके भीतर ईश्वर अन्तर्गामी रूप में विद्यमान रहने के कारण वे ईश्वर के अधीन रहते हैं। उनका ईश्वर सर्वदा निर्गुण ही रहता है। निर्गुण ब्रह्म का अर्थ केवल यही है कि ईश्वर प्राकृत तथा लौकिक गुणों से रहित है। चित् तथा अचित् उसके शरीर हैं, पर चिदंश अचित् अंश से भिन्न है। रामानुजाचार्य की सृष्टि भगवान् की क्रीड़ा है तथा संहति विशिष्ट लीला। सृष्टि-निर्माण और उसके संहार में ईश्वर आनन्द का अनुभव करता है, पर सृष्टि को नित्य मानने के कारण उन्होंने ईश्वर को दो प्रकार का माना है—(१) कारणावस्थ ब्रह्म तथा (२) कार्यस्थ ब्रह्म। प्रलय-काल में जीव और जगत् के सूक्ष्म रूप में अवस्थित होने के कारण तत्संबद्ध ईश्वर 'कारण ब्रह्म' कहलाता है तथा सृष्टिकाल में स्पष्ट रूप हो जाने के कारण वही 'कार्य ब्रह्म' कहलाता है। यही जीव जगत् और ईश्वर का अद्वैत है। यही सगुण ईश्वर भक्तों पर अनुग्रह करने के लिए पर, व्यूह, विभव, अन्तर्गामी तथा अर्चावितार आदि पंच रूप धारण करता है।

रामानुजाचार्य ने चित् अथवा जीव को देह-इन्द्रिय-मन-प्राण-बुद्धि से मिलक्षण, चेतन, आनन्दरूप, निरय, अणु, अव्यक्त, अचिन्त्य, निरवयव, निर्विकार तथा ज्ञानायुग माना है तथा उसमें शेषत्व या अधीनत्व नामक एक विशेष गुण को मान्यता दी है। इस गुण-विशेष के कारण ही जीव अपने समस्त कार्यकलापों के लिए ईश्वर पर आश्रित रहता है, इसीलिए वह शेष है तथा ईश्वर शेषी। जीव को रामानुजाचार्य ने ब्रह्म का ही अंश माना है।

अचित् वस्तु अथवा जगत् के तीन भेद हैं—शुद्ध-तत्त्व, मिश्र-तत्त्व और सत्त्व-शून्य। तम तथा रज से मिश्रित मिश्र-तत्त्व प्राकृत सृष्टि का उपादान है जो माया, अविद्या अथवा प्रकृति कहलाता है। शुद्ध-सत्त्व अभिधित होने के कारण शुद्ध-सत्त्व है अतः वह नित्य ज्ञान-बन्ध का जनक, निरवधिक तथा तेज रूप। इसी शुद्ध-सत्त्व से मुक्त पुरुषों के शरीर तथा स्वर्गादिक स्थानों की रचना होती है। इसी शुद्ध-सत्त्व से परमेश्वर के व्यूहादिक रूप बनते हैं। रामानुजाचार्य शरीर के अभाव में आत्मा की स्थिति को स्वीकार नहीं करते तथा मुक्त दशा में भी जीवों के शरीर प्राप्त करने को मान्यता देते हैं जो शुद्ध-सत्त्व का बना हुआ अप्राकृत शरीर होता है।

इस प्रकार सांकर-मत में निरूपित कोरे ज्ञान-मार्ग का खण्डन करके रामानुजाचार्य ने ब्रह्म, जीव और जगत् का स्वतन्त्र रूप से निरूपण करके सगुणोपासना एवं भक्ति की पुनः स्थापना करके परवर्तीकाल में भक्ति-साहित्य की अजस्र धारा को प्रवाहित किया।

पहले कहा गया है कि रामानुजाचार्य ने चित्, अचित् और ईश्वरके तीन पदार्थ माने हैं तथा जीव और जगत् को भी ईश्वर की भाँति ही नित्य और स्वतः स्वतन्त्र बताया है। साथ ही ईश्वर और चित्-अचित् अथवा जीव-जगत् का सम्बन्ध उन्होंने आत्मा और शरीर का सम्बन्ध माना है। शरीर वह है जिसे आत्मा नियन्त्रित धारण करके कार्य-सिद्धि के लिए कार्य में प्रवृत्त करता है। ठीक इसी प्रकार ईश्वर भी जीव-जगत् को आश्रित करके उनका नियन्त्रण करता है तथा धर्म में प्रवृत्त करता है। नियामक होने के नाते ईश्वर प्रबल तथा विशेष्य हैं और नियम्य तथा अप्रबल होने के कारण जीव-जगत् विशेषण। विशेष्य की पृथक् सत्ता है, पर विशेषण उसके साथ सम्बद्ध होने के कारण पृथक् नहीं है। विशेष्य और

विशेषण के इस सम्बन्ध के कारण ही तीन पृथक् तत्त्व मानते हुए भी रामानुजाचार्य का सिद्धान्त ब्रह्मैतवादी है, पर तत्त्व निरूपण की विधिपद्धति के कारण वह विधिपद्धतिवाद है।

रामानुजाचार्य का ईश्वर सगुण और सविशेष है। वह चिद्विशेष रूप में जगत् का उपादान है। वह सृष्टिकर्ता, ब्रह्म स्वराज, नियन्ता तथा सर्वान्तर्यामी है। उसकी शक्ति माया है। वह दास, चक्र, भद्रा, पञ्चमारी अनुभूत है। श्री भू और सीता-सहित है तथा त्रिरीटादि भूषणों से अलङ्कृत है। जगत् ब्रह्म का शरीर है। बस्तुतः ब्रह्म ही जगत् रूप में परिणत हुआ है, फिर भी वह निराकार है। जगत् सत्य है मिथ्या नहीं। जीव भी ब्रह्म का शरीर है। जीव और ब्रह्म दोनों चेतन हैं, पर ब्रह्म पूण है और जीव अ०। ब्रह्म स्वामी है, जीव दास। मुक्तावस्था में भी जीव ईश्वर का दास है। रामानुजाचार्य के मतानुसार भगवान् के दासत्व की प्राप्ति ही मुक्ति है। मुक्ति का स्रोत साधन है उपासनात्मक भक्ति। भक्ति और ध्यान से प्रमत्त होने पर ही भगवान् मुक्ति प्रदान करते हैं। भक्ति में प्रपत्ति का विशेष स्थान है। प्रपत्ति है भगवान् के चरणों में आत्म-समर्पण, जिसका स्वरूप निम्नलिखित श्लोक में वर्णित हुआ है—

पितरम् मातरम् वारान् पुमान् बन्धून् सखीन् मुक्त्वा ।

एतानि धनयाचानि क्षेत्राणि च गृहाणि च ॥

सर्वधर्माञ्च सत्यञ्च सर्व कामाञ्च साक्षरान् ।

लोक विष्णोस्तत्परणो गरलम् तोयञ्च विमो ॥^१

रामानुजाचार्य ने विष्णु के द्वावतार की भावना की है तथा अवतार का प्रयोजन माना है दुष्टार्यों का विनाश और साधुओं का परिचाय। उनके मतानुसार ईश्वर जीव के

सबित पार्श्वों का नाग करता है, पर जीव अपने वर्तमान जन्म में उत्तर और दक्षिण दादाचार्य अछे बन्धों के लिए स्वयं उत्तरदायी है। इसीलिए प्रपत्ति श्रेय है।^२ इस प्रकार जहाँ एक ओर उन्होंने सम्पूर्ण आत्म

समर्पण पर जोर दिया है वहीं दूसरी ओर मुक्ति के लिए सन्ध्या

और सत्यमों की आवश्यकता को भी महत्व दिया है। रामानुजाचार्य द्वारा निरूपित मन की इस महत्ता तथा आत्म-समर्पण की आवश्यकता के परस्पर भेद के कारण ही विधिपद्धतिवाद के अन्तर्गत दो विभिन्न शाखाओं का आविर्भाव हुआ जो उत्तरी और दक्षिणी शाखाएँ कहलाई।^३ उत्तरी शाखा के अनुसार ईश्वर की कृपा प्रयत्न करने से ही प्राप्त हो सकती है। इस शाखा के अनुसार मुक्तावस्था स्वर रहित होती है। कम तपन मुक्ति का भीषा साधन न होकर केवल भक्ति या पूजन उत्पन्न है। मोक्ष भक्ति से ही प्राप्त होता है। श्री में उनकी आस्था स्वप्न-प्राप्ति के रूप में है तथा वह मोक्ष प्रदान करने में पूर्णरूपेण समर्थ है। उत्तरी शाखा के मतानुसार जीव विषयक ईश्वर का प्रेम अथा होता है वह जीव के दोषों की ओर नहीं देना। प्रपत्ति का उद्देश्य भक्ति की ही माँग जीव द्वारा प्रयत्न करने पर होता है तथा मोक्ष प्राप्ति के साधनों में से वह एक साधन है।

उत्तरी शाखा के ठीक विपरीत दक्षिणी शाखा ईश्वर की कृपा को अप्रयत्न्य मानती

१ हिन्दुत्व में उद्धरण, पृ० ६२६।

२ हिन्दू कर्मोपनिषद् और बौद्ध भगवत् कुमारपा पृ० ३१०।

३ वे० आर० पृ० पृष्ठ १३६०, पृ० ११०३।

है। उसका विश्वास है कि मुक्तावस्था में स्तर-भेद विद्यमान रहते हैं, पर ये भेद मुक्त जीव को प्रदत्त विभिन्न कर्तव्यों के ही कारण रहते हैं। दक्षिणी शाखा के अनुयायी कर्म, ज्ञान और भक्ति में से किसी एक को मोक्ष-प्राप्ति का साधन मानते हैं, क्योंकि इन तीनों का सम्बन्ध मानसिक संकल्प और हृदय की एकाग्रता से है। वे श्री को विमृष्ट व्याप्ति के रूप में स्वीकार करते हैं तथा उसे जीव की माता अथवा पुरुष के प्रकृति-तत्त्व के रूप में मानते हैं। उनके मतानुसार मोक्ष प्रदान करने की शक्ति नारायण में ही है। श्री केवल एक सहायक तत्त्व है। जीव-विषयक ईश्वर का प्रेम केवल अन्धा ही नहीं होता, बल्कि वह इतना प्रबल होता है कि पापी जीव अनायास ही उसकी ओर आकृष्ट हो जाता है। दक्षिणी शाखा प्रपञ्च को ही मोक्ष-प्राप्ति का एकमात्र साधन मानती है। जीव और ईश्वर के परस्पर सम्बन्ध तथा ईश्वर की कृपा-विषयक मतों में भेद होने के कारण ही ये शाखाएँ क्रमशः बँटकर तथा टँकले शाखाएँ फूट गईं।^१

तमिल भाषा में बँटकर मर्कट को कहते हैं और तेकले मार्जार को। शाखाओं का यह नामकरण ईश्वर और जीव के परस्पर सम्बन्ध का प्रतीक है। मर्कट-न्याय के अनुसार ईश्वर-प्राप्ति के लिए जीव को प्रयत्न करना आवश्यक है। जीव का यह प्रेम मर्कट बच्चे के समान है। जिस प्रकार मर्कटी में अपने बच्चे के प्रति वात्सल्य विद्यमान होते हुए भी उसके बच्चे को स्वरक्षा के लिए स्वयं उसका आश्रय लेना पड़ता है अथवा उसके पैर से दृढ़ता से चिपक जाना पड़ता है, ठीक उसी प्रकार मोक्ष-प्राप्ति के लिए जीव को भी वात्सल्य के असीम आगार ईश्वर की कृपा प्राप्त करने के लिए निरन्तर प्रयत्न करना आवश्यक है। उत्तर-भारत के सन्त कवियों ने इसी न्याय को स्वीकार किया है। कबीर, सूर, तुलसी, मीरा तथा भण्डसागर के कवियों की वाणी में सर्वत्र इसी भावना का दर्शन होता है।

तँकले शाखा ने 'मार्जार न्याय' को स्वीकार किया तथा मोक्ष-प्राप्ति के लिए ईश्वर की असीम कृपा को प्राप्त करने का साधन केवल प्रपत्ति मानकर प्रयत्न का लण्डन किया। इस न्याय के अनुसार जिस प्रकार मार्जारी स्वयं ही अपने बच्चे को उठाकर सुरक्षित स्थान पर पहुँचा देती है, उसी प्रकार ईश्वर जीव के प्रगटन किए बिना ही अपनी कृपा-शक्ति से उसे मोक्ष प्रदान करता है। दक्षिण के भालवार पुर्णरूपेण मार्जार-न्यायवादी कवि ये तथा इसी न्याय को महाराष्ट्र में भी मान्यता मिली। सन्त तुकाराम कहते हैं—

तुका म्हणे माझी विट्ठल माउली,
आणि काचे बोली चाहू नाहीं।^२

× × ×
जेणे माझे हित होईल तो उपाव,
करितील भाव जाणोनिपां।^३

× × ×

१. जे० आर० ए० एस०, १९१०, पृ० ११०३।

२. श्री देवदीकर-छत्र तुकाराम महाराज की गाथा, अमरावती, १९१७।

३. वज्री, अमरावती १९६१।

घाते हे शरीर कोणाचिमे सते,
कोण बोसवितें हरीविण ।^१
हरिचिया भक्ता नाहो मय चिंता,
हुस निवारिता नारायण ॥^२

पौराणिक-काल में वैष्णव-दशन के अन्तर्गत् वायु को विशिष्ट महत्त्व मिला है। प्राचीन वैदिक-दशन में, सृष्टि रचना में आकाश अथवा अक्षर-तत्त्व से स्पष्ट अथवा वायु-तत्त्व की उत्पत्ति मानी गई है।^३ वस्तुतः वायु व्यापकत्व का प्रतीक है और वायु विष्णु का प्रतिनिधि विष्णु की व्युत्पत्ति भी विष्णु से होने के कारण स्वयं विष्णु का गुण धर्म भी सक्रिय होना अथवा व्यापक होना है। गुण-धर्म की इस प्राचीन समानता के कारण ही पौराणिक-काल में वायु को विशेष महत्त्व मिला तथा वायु-पुराण की रचना हुई, जो अठारह महापुराणों में से एक माना जाता है।^४ विष्णु-पुराण में अंकित पुराणों की सूची में वायु-पुराण के स्थान पर गिव पुराण का उल्लेख^५ हम बात की और सकेत करता है कि वायु विष्णु का ही प्रतिनिधि होने के कारण पुराणों की सूची से वायु-पुराण को हटाकर गिव-पुराण को स्थान देकर एक अन्य प्रचलित संप्रदाय को स्थान दिया गया।

दक्षिण में वैष्णव भक्ति के द्वितीय उत्थान-काल में वायु की विष्णु के प्रतिनिधि रूप में कल्पना एवं मूर्त्ति में कई विद्वान्-पादचार्य प्रभाव देखते हैं।^६ उनका अनुमान है कि ईसा की प्रारम्भिक शताब्दियों में भारत में ईसाई धर्म के आगमन के कारण ईसाईयों का होली गेस्ट ईसाई धर्म-शास्त्र में 'होली गेस्ट' की कल्पना का प्रभाव वैष्णव दशन पर पड़ा। वस्तुतः 'होली गेस्ट विषयक' ईसाई धर्म-शास्त्र तथा वैष्णव-दशन के अन्तर्गत वायु के व्यापकत्व आदि के आरम्भिक साम्य के कारण ही विद्वानों ने ऐसा अनुमान लगाया है। ईसाई धर्म शास्त्र में 'होली गेस्ट' अथवा 'होली स्पिरिट' का स्थान देवनागरी में माना जाता है^७ तथा मनुष्यों में उसका अस्तित्व जीवन्त सक्रिय शक्ति के रूप में स्वीकार किया गया है।^८ वस्तुतः 'स्पिरिट' शब्द, जो 'रूह' का पर्याय है, सेमेंटिक घातु 'रूह' से बना है तथा उसका अर्थ है 'साँस लेना अथवा बहना'।^९ शब्दावली के इसी आधार पर प्राचीन काल में वायु को ईश्वर का श्वास कहा गया है।^{१०} वायु रूप रूह अथवा 'स्पिरिट' की यही कल्पना कालान्तर में विकसित होकर पवित्रात्मा का रूप धारण करता है तथा उसी से समस्त ससार व्याप्त माना गया है। यही 'रूह' मनुष्य को पवित्र धर्मों

१ श्री देवगीकर कृत प्रकाशान्तर मराठा की भाषा, अभाग ३०६६।

२ वहाँ, अभाग ३०३८।

३ हिन्दूरी ऑफ इंडियन क्लोसोकोडी दासपुत्र, खण्ड ३, पृ० ३१०।

४ हिन्दुत्व एमदास गौड, पृ० २३७।

५ हिन्दूरी ऑफ धर्म-शास्त्र, खंड १, बी० बी० कासे, पृ० १३६ १६६।

६- दि ऐरिटेब ऑफ इंडिया, हुमायूँ कवर, पृ० ८२-८८।

७ ई० आर० ई०, खंड २ पृ० ७८४।

८ वहाँ, पृ० ७८८।

९ वही।

१० वही, पृ० ७८६।

की ओर अग्रसर करती है तथा सृष्टि-रचना के समय परमेश्वर ने अपने इसी अंश को गनुष्य को प्रदान किया था ।^१

ईसाई धर्म-शास्त्र में निरूपित 'होली गोस्ट' की कल्पना से एक स्पष्ट निष्कर्ष निकलता है और वह है ईश्वर और जीव के बीच 'होली गोस्ट' रूपी तत्त्व, जो ईश्वर रूप भी है और मनुष्य में विद्यमान भी । इस प्रकार ईश्वर और जीव में द्वैताद्वैत होते हुए भी अद्वैत का आभास सरलता से देखा जा सकता है तथा आभास के कारण कुछ विद्वान् वैष्णव-दर्शन में ईसाई धर्म का प्रभाव देखते हैं तथा अपने मत की पुष्टि के लिए दक्षिण में वैष्णव-धर्म के द्वितीयोत्थान के समन्वयवादी दृष्टिकोण पर जोर देते हैं । पर, वस्तुतः यह धारणा अत्यन्त भ्रांत है । विष्णु के प्रतिनिधि के रूप में वायु की कल्पना ईसाई धर्म का प्रभाव न होकर पूर्ण रूप से भारतीय है तथा उसके कई उल्लेख वैदिक साहित्य से लेकर पौराणिक साहित्य तक यत्र-तत्र बिखरे पड़े हैं । रामायण में राम के सेवक पवन-मुत्त हनुमान की कल्पना वायु की महत्ता-विषयक प्राचीन मान्यता को सिद्ध करती है । महाभारत के वन-पर्व में प्राचीन पुराण की अभिव्यक्ति वायु से ही मानी गई ।^२ बाणभट्ट के 'हर्षचरित' में वायु-पुराण के पठन का उल्लेख मिलता है ।^३ कुमारिल भट्ट के 'तन्त्रवर्तिकार' में पुराणों के विषयव्यास की चर्चा में भी वायु-पुराण का उल्लेख हुआ है ।^४ अतः यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि ईसा की छठी शताब्दी से बहुत पहले वायु-पुराण अस्तित्व में था तथा वायु-विषयक दार्शनिक कल्पनाएँ तब तक पूर्ण रूप से निश्चित हो चुकी थी ।

यही बात वैष्णव-धर्म के अन्तर्गत मोक्ष के निरूपण पर भी लागू होती है। शंकर-मत के अनुसार बुद्धि-रूपी उपाधि भट्ट होते ही जीव ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाता है, क्योंकि वह अपने मूल रूप में ब्रह्म का ही अंश है, अज्ञान के कारण ही वह मोक्ष : पाप से मुक्ति उससे पृथक् भासमान होता है । सांसारिक दशा में जीव उपाधि से अविच्छिन्न रहता है और मुक्तावस्था में वह ब्रह्म में लीन हो जाता है । पर रामानुजाचार्य को शंकराचार्य का यह मत मान्य नहीं है । उनके मतानुसार जीव जगु और अलग होने के कारण ब्रह्म के साथ उसका एकीकरण सम्भव नहीं है तथा जिस प्रकार वह सांसारिक दशा में ब्रह्म से पृथक् रहता है, उसी प्रकार मुक्त दशा में भी । इतना अवश्य है कि मुक्त दशा में वह निरन्तर ब्रह्मानन्द का अनुभव करता रहता है । यही मुक्ति का वैशिष्ट्य है । शंकराचार्य की भांति रामानुजाचार्य माया और अविद्या को अभिन्न नहीं मानते तथा माया का आश्रय भगवद्-शक्ति और ब्रह्म में मानते हैं । ज्ञान की अनुपस्थिति में जीव अज्ञान से परिपूर्ण रहता है तथा इसी अज्ञान के कारण वह संसार से बद्ध है । यह अज्ञान भक्ति-जल्प भगवद्-प्रसाद से अपने-आप तिरोहित हो जाता है । भगवद्-प्रसाद से अज्ञान का तिरोहित हो जाना ही मुक्ति है ।^५ पर मुक्ति पाने के लिए भगवद्-प्रसाद अत्यन्त आवश्यक है । भगवान् की कृपा से ही जीव समस्त पापों से मुक्त हो सकता है ।

१. ई० आर० ई०, खख-२, पृ० ७८८ ।

२. हिन्दू ऑ धर्मशास्त्र, खख १, ० १५८-५९ ।

३. वही ।

४. जे० बी० आर० प० एस०, १६२५, ० १२२ ।

५. भागवत सम्प्रदाय, डॉ० नरदेव उपाध्याय, पृ० २१४-१५ ।

देवताओं की प्रतिमाओं का समुदाय 'पंचायतन' कहलाता है।^१ पर वस्तुतः यह मत ठीक नहीं है, क्योंकि महाभारत के अध्ययन से विदित होता है कि महाभारत के रचना-काल में भी किसी-न-किसी रूप में विष्णु, शिव, दत्तात्रेय, दुर्गा और स्कन्द आदि देवताओं की उपासना प्रचलित थी। इन देवताओं की उपासना के साथ-साथ उस समय भी आर्त्तिक-साधना, होम, तप-उपवास, जप, अहिंसा-व्रत, आतिथ्य-पूजन, शौचाचार, प्रायश्चित्त और श्राद्ध-बलिदान आदि वैदिक कर्मों का प्रचलन था।^२

अतः अंकराचार्य से बहुत पहले स्मार्त-धर्म का अस्तित्व सिद्ध होता है। इतना अवश्य है कि बौद्ध और जैन जैसे निरीश्वरवादी धर्मों के प्रचलन से यह धर्म कुण्ठित-ता होने लगा था। शंकराचार्य ने काल की आवश्यकता को समझकर इसकी पुनः स्थापना की तथा विष्णु, शिव, सूर्य, गणेश और दक्षिण को परमात्मा के ही पाँच रूप स्वीकार कर के इनमें से किसी एक रूप को प्रधान मानकर तथा अन्य रूपों को उसीका अंग मानकर उपासना की प्रथा थलाई। पंचदेव की यही उपासना स्मार्त-धर्म या स्मार्त-मत कहलाई।^३

पहले कहा गया है कि अपने मूल रूप में स्मार्त और भागवत अथवा वैष्णव-धर्म भिन्न-भिन्न नहीं थे, अपितु ये वैदिक धर्म की ही दो शाखाएँ थी—एक की आस्था निवृत्ति मार्ग में थी, दूसरी की प्रवृत्ति-मार्ग में। परवर्ती-काल में जब शिव भागवत सर्व-वैद्यवादी और विष्णु को लेकर धार्मिक व्यवहार उठ खड़ा हुआ, तब स्मार्त और भागवत 'शैव' और 'वैष्णव' के पर्याय बन गए^४ तथा उनमें वैदिक की ही भाँति ज्योतिष यानी एकादशी, चन्दन लगाने की पद्धति आदि भिन्न हो गई।^५ उपास्य देव-विषयक इस भेद का निराकरण इस बात से भी होता है कि शंकर-भाष्य में जहाँ कहीं भी प्रतिमा-पूजन का उल्लेख हुआ है, वहाँ शिव-लिंग का निर्देश न होकर सालग्राम यानी विष्णु-प्रतिमा का ही उल्लेख किया गया है।^६ स्मार्त और वैष्णव-धर्म में सैद्धान्तिक दृष्टि से भेद न होने के कारण ही दक्षिण में इन दोनों मतों की उपासना-पद्धति में एक-दूसरे के आराध्य देवों को प्रश्रय मिला।

इस प्रकार हम देखते हैं कि दक्षिण में स्मार्त-धर्म के पुनरुत्थान में एक प्रकार से भागवत-धर्म की ही पुनः स्थापना हुई। इतना अवश्य है कि इस स्थापना में सभी देवताओं को समान स्थान मिला तथा एक प्रकार से धार्मिक सहिष्णुता का प्रचार हुआ। महाराष्ट्र में स्मार्त और वैष्णव इन दोनों का प्रचार है। स्मार्तों की एक उपशाखा भागवत कहलाती है तथा वह सभी देवताओं को समान मानती है। स्मार्त शिव, विष्णु, देवी, गणेश, सूर्य इत्यादि देवताओं की पंचायतन की पूजा करते हैं। स्मार्त-मत मुख्यतः महाराष्ट्र और मध्य-प्रदेश में प्रचलित है तथा उसके अनुयायी छद्मास और भस्म धारण करते हैं और पहेली

१. हिन्दी साहित्य कोष, पृ० ४२७।

२. हिन्दुत्व, पृ० ६०६।

३. हिन्दुत्व, रामदास गौड़, पृ० ६१०।

४. गीता-रत्न, भा० वा० १० चित्प, पृ० ३३६।

५. वही।

६. वे० सू० शा० भा० १. २. ७ ; १. ३. १४ ; ४. १. ३ ; छां० शां० भा० ८. १. १।

एकादशी व्रत करते हैं।^१ स्मासों के ठीक विपरीत वैष्णव वेवल विष्णु को ही सर्वश्रेष्ठ मानते हैं। वे विष्णु के सभी अवतारों और अवतार रूप देवों तथा गणों को उपासना करते हैं। इससे अतिरिक्त कुछ लोग भवान्, गण्डोबा, बाली, मल्लारी आदि कुल देवताओं को भी पूजते हैं। बर्नाटक-निवासी वैष्णव इसी प्रकार के वैष्णव हैं तथा उनके मुख्य चिह्न गोपी चन्दन और कमलाक्ष-भाता हैं। वे दूसरी एकादशी का व्रत पालन करते हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि ईसा की आठवीं सताब्दी के लगभग दक्षिण में भक्ति के पुनरुत्थान के समय महाराष्ट्र में वैष्णव धर्म विभिन्न संप्रदायों एवं दार्शनिक विचारधाराओं को आत्मसात करने व्यापक रूप धारण कर चुका था। स्मास धर्म के रूप में जहाँ उसमें एक ओर सबदेववाद को मान्यता मिली वहीं दूसरी ओर विष्णु के द्वावतारों की शक्तियों के रूप में शक्ति तत्त्व को उपासना का भी प्रथम मिला। फिर भी भावार के क्षेत्र में निवृत्ति और प्रवृत्ति माग व समन्वय का ही अनुगोचन होता रहा तथा वर्णाश्रम धर्म की सहता अमृष्ण रूप से बनी रही। धर्म की व्याख्या विद्वानों द्वारा ग्रास्वीय ढंग से होने के कारण इस व्यापक स्वरूप के वाक्पुत्र भी धर्म पूज रूप से विद्वानों की सम्यक्ति थी तथा दीक्षाचार, जानि भे' और अमृष्णता के कारण वह जनसाधारण से दूर रही। यह स्थिति 'पूनाधिक' रूप में लगभग चौदहवीं सताब्दी तक बनी रही। इस सामाजिक एवं धार्मिक विषमता का निराकरण सब प्रथम महानुभाव एवं उत्पत्त्याध्व कारकरी पय १ किया तथा धर्म को समाज के खेप वग आकारा से छडाकर जनसाधारण की वस्तु बनाया।

महाराष्ट्र में कारकरी पय की स्थापना अत्यन्त प्राचीन मानी जाती है, यद्यपि उसका विकास चौहवीं सताब्दी में ही दृष्टिगोचर होता है। 'कारकरी' का अर्थ है यात्रा करने वाला। धार्मिक दृष्टि से जो पडरपुर में स्थित विठ्ठल अथवा विठोबा का उपासक है और आपाङ्क तथा वातिन पुष्क एकादशी की नियमित रूप से पडरपुर की यात्रा करता है वहीं कारकरी कहलाता है। यात्रा के दिन पादुरग की तुलसी की माला पहनाने के कारण यह 'मालकरी' पय भी कहलाता है।^२ कारकरी पय पूज रूप से वैदिक धर्मान्तर्गत है तथा कृष्ण भक्ति-प्रधान होने के कारण उसे मागवत संप्रदाय भी कहते हैं।^३

महाराष्ट्र में कारकरी पय के संस्थापक पुण्डरीक मुनि माने जाते हैं। उन्होंने अपनी उपस्था से प्रसन्न होकर भगवान् पडरपुर में प्रकट हुए थे।^४ पडरी के विठोबा बाल-रूप हैं। महाराष्ट्र की प्रसिद्ध सन्त बहिष्णाबाई ने ज्ञानेश्वर की इस पंथ का संस्थापक माना है,^५ पर ज्ञानेश्वर के समकालीन नामदेव के पूर्वी अनन्त ज्ञान पद से बहिष्णाबाई की धारणा निराकार एवं भावना-मात्र सिद्ध होती है। कारकरी कीर्तन के आरम्भ में 'पुण्डलीक वरदे हरि विठ्ठल' की शान्ति घोषणा की प्राचीन परम्परा भी पुण्डरीक पय का संस्थापक होना सिद्ध करती है। विठ्ठल मन्दिर के एक गिलालेख से भी हमका समर्थन होता है जिसमें पुण्डलीक मुनि का -

१ महाराष्ट्र परिचय, पृ० १७४।

२ महाराष्ट्र परिचय, पृ० १७४।

३ हिन्दी को मराठी सन्तों का ज्ञान, आचार्य जिनब मोहन शर्मा, पृ० ६८।

४ महाराष्ट्र परिचय पृ० १७७।

५ ज्ञानेश्वर पृ० १३४।

६ मराठी साहित्य का इतिहास, ज्ञ० बा० गोखले, पृ० १०।

सल्लेख है ।^१ यह शिलालेख १२२० ई० का माना जाता है ।^२

वारकरी पंथ के उपास्य देव विट्ठल माने जाते हैं । विट्ठल को बालकृष्ण माना जाता है । भक्त पुण्डरीक को वर देने के लिए ही बाल-कृष्ण पंढरपुर आये थे तथा भक्त के संकेत करने पर ईंट पर खड़े हो गए और अब तक खड़े हैं—

“पाहतां विटेवरी जयवीर, पुराण पुरुष व्यापक ।

भक्ताचिया काना, उभा पंढरीचा राजा ।”^३

(पुराण पुरुष विट्ठल भक्त के लिए ईंट पर खड़े हो गए ।)

विट्ठल की कल्पना के बारे में विद्वानों में पर्याप्त मतभेद है । कई स्थलों पर विट्ठल-मूर्ति को कन्नड़ देश से आई हुई कहा गया है ।^४ कई विद्वान् विट्ठल की उत्पत्ति विट्ठि से मानते हैं । विट्ठि विष्णु का कल्प रूप है ।^५ राजवाड़े के मतानुसार विट्ठल शब्द ‘विण्ठल’ से बना है, जिसका अर्थ है दूर, अर्थात् जो दूर रहता है, वह विट्ठल है ।^६ नामदेव ने भी पंढरी के विट्ठल को कानडा कहा है—

“कानडा विट्ठल पंढरीये ।”

अर्थात्

पंढरी का विट्ठल कानडी है ।

एकनाथ कहते हैं :—

“कानडा विट्ठल, कानडा विट्ठल,

कानडा विट्ठल विटेवरी ॥

कानडा विट्ठल, कानडा बोले,

कानड्या विट्ठले, मन वेधियले ।

(ईंट पर लड़ा विट्ठल कानडी है और कन्नड़ ही बोलता है । इस कानडी विट्ठल ने मेरे मन को वेध दिया है ।)

उपयुक्त आचार्यों पर कहा जा सकता है कि विट्ठल पंढरपुर में कहीं दूर से आये थे । विट्ठल मूर्ति का गोप वेध—

रुक्मिणी रुसती ती विडिरवना अस्ती ॥

गाई गोपाळाचा मेळा, गोपाळपुरीं तो ठेविला ॥

प्रापणगोपवेधवरी । एकामनासंनीं ओ हरी ।^७

(रुक्मिणी रुठकर विडिरवन से आ गई और हरि ने गौजी-गोपालों को वृन्दावन में ही छोड़कर गोप वेध धारण कर लिया है ।)

विट्ठल की प्राचीनता का सूचक है क्योंकि श्रीकृष्ण का पुण्डरीक के लिए पंढरी में बाल-रूप

१. श्री विट्ठल आदि पंढरपुर, पृ० ३७ ।

२. हिन्दी को मराठी सन्तों की देन, पृ० ७१ ।

३. पांगारकर, पृ० ३४५ ।

४. हिन्दी को मराठी सन्तों की देन, पृ० ७० ।

५. वही ।

६. वही ।

७. पांगारकर, पृ० ३४६ ।

म आना इस बात को प्रमाणित करता है कि पुष्करिणी के उपास्य देव महाभारत के कृष्ण न होकर गोप-वधपारी भाल-कृष्ण थे। पहले कहा गया है कि गोपाल कृष्ण की कल्पना डा० भाटारकर के मतानुसार ई० स० की पहली सनांदी की न होकर निश्चित रूप से उससे बहुत प्राचीन है। विट्ठल मूर्ति के मस्तक पर शिवलिंग—^१

‘रमारमेग मस्तकीं हर’ विष्णु और शिव के ऐक्य का प्रतीक है। इस दृष्टि में भी विट्ठल की कल्पना नायकालीन न होकर अत्यन्त प्राचीन प्रतीत होती ॥ तथा पूर्ण रूप से वैदिक धर्मानुगमन सिद्ध होती है, क्योंकि बारकरी पथ की भास्वा विशेष रूप से भागवत, गीता तथा ज्ञानेश्वरी में है। लक्ष्मण में प्राचीन विट्ठल भक्ति का स्वरूप कैसा रहा होगा, यह नहीं कहा जा सकता पर महाराष्ट्र में गानेश्वर द्वारा बारकरी पथ के पुनरुद्धार के समय तथा उसके अनन्तर यह पथ अत्यन्त उन्नत भवता रहा है। उसकी भास्वा न तो जाति भेद में है, और न वर्ण भेद में। बारकरी सम्प्रदाय सभी ईश्वर भक्तों को स्वीकार करता है तथा ‘विष्णुमय जग वैष्णवाभा घम’ की भावना से ही जग धर्मावलम्बियों की ओर देखता है। इसी कारण कुछ मुसलमान भी इस पथ में शामिल हो गए। पड़री में सभी को समान अधिकार है और सब किसी भी जाति का क्या न हो, पूज्य एवं सन्दीप्य समझा जाता है।^२ बारकरी पथ के इस समतावादी दृष्टिकोण तथा ऐक्य भावना ने महाराष्ट्र में वैष्णव धर्म को अत्यन्त व्यापक और समन्वयवादी बनाकर घम को पंडितों एवं विद्वानों के जमुल से छड़ाकर जनसाधारण के लिए सुलभ बना दिया।

बारकरी विट्ठल के उपासक हैं तथा गले में तुलसी की माला पहनते हैं, क्योंकि तुलसी विष्णु की प्रिय है और कृष्ण उनकी दृष्टि में विष्णु के ही अवतार हैं। इस प्रकार वे कृष्णोपासक हैं यद्यपि वे राम के भी उतने ही एकनिष्ठ उपासक हैं। इस पथ में हरि और हर दोनों को एक माना जाता है। यह ऐक्य स्वयं विट्ठल की मूर्ति से निर्दिष्ट होता है जिसके मस्तक पर शिवलिंग विराजमान है।^३ इसीलिए एकादशी के साथ सोमवार, शिवरात्रि और राम नवमी व्रत माय हैं। इनके आचार घम में वैष्णव भूदा धारण भजन सकीर्तन, विट्ठल का नाम-स्मरण तथा पड़री की यात्रा का विशेष महत्त्व है। बारकरी लोग आपाड़ी-कानिकी एकादशी रामनवमी तथा गोबुलाष्टमी को व्रत रखते हैं तथा सप्ताह-त्याग का उपदेश न देकर विरक्त भाव से गृहस्थाश्रम में ही परमाय लाभ करने में विश्वास रखते हैं। तुकाराम कहते हैं—

पयरा दिवसां एक एकादशी,

को रे न करिसो घतसार ।

काय तुसा ओव जातो एकादशें ।^४

(पंद्रह दिन के बाद जाकर वहीं एकादशी आती है। क्यों तू उस दिन घत नहीं

१. भाटारकर ॥ २४३ ।

२. तुकाराम रा० ग० पृष्ठ १०८ ।

३. रूप पादनी कोळवू सुन्दर पादनी गोपबेनु ॥

महिमा वरिष्ठ भदेशू लेने मरुती दंष्ट्रिता ॥

४. देवदाकर इन तुकारामजी काव्य पृ० २२४ अर्थ २०४० ।

रखता ? एक दिन ब्रत रखने से क्या तेरी जान जाती है ?)

×

×

×

“नाम संकीर्तन साधन यं सोयें, जळतील पापें जन्मांतरिनीं ।

॥ लागती सायास जावें वनांतरा, सुखे येतो घरा नारायणा ।

ठायींच बैसेली करा एकचित्त, आवडी अनंत आल्लावा ।

‘रामकृष्ण हरी’ विठ्ठल केवावा, मंत्र हा सोपा जपा सर्वकाल ॥^१

(नाम और संकीर्तन, ये साधन अत्यन्त सरल है तथा इनसे जन्म-जन्मान्तर के पाप जल जाते हैं । न दम जाना पड़ता है और न प्रयत्न करना पड़ता है, नारायण स्वयं ही घर आ जाता है । अग्ने घर बैठे-बैठे एकचित्त होकर अनन्त का ध्यान कीजिए और सर्वदा ‘राम-कृष्ण-हरि’ इस सरल मंत्र का जप करते रहिए ।)

हरी हराभेद, नहीं कहें नये वाद ।

एक एकाचे हृदयो, गोडी साखरेच्या ठायीं ।

भेदफातीनाऊ, एक वेळीटीच आड ।

उजवे वाम भाग, तुका म्हणे एकचि अंग ॥^२

(हरि और हर में भेद मानकर विवाद नहीं करना चाहिए । वे दोनों एक-दूसरे के हृदय में ठीक उसी प्रकार निवास करते हैं जिस प्रकार चीनी में मिठास । भेद के नाम केवल एकमात्र की बात है, परन्तु उससे क्या होता है । बायाँ और बाहिना दोनों शरीर के ही अंग होते हैं ।)

×

×

×

तुका म्हणे भक्ति साठी हरिहर ।

हरिहरा भेद नाही, नका कहें वाद ।

—तुकाराम

(तुकाराम कहते हैं कि भक्ति करने के लिए ही हरिहर है । उनमें परस्पर कुछ भी भेद नहीं है, अर्थ ही विवाद में न पड़ो ।)

१. देवडीकर कृत तुकारामाची गाथा, पृ० ३७१, अंग २३२३ ।

२. वही, पृ० १६, अंग ६६ ।

साथ-साथ देशी भाषा के रूप में कन्नड़ का प्रयोग इसी सत्य की ओर निर्देश करता है।^१ बारहवीं शताब्दी में लिखित मराठी के निश्चित प्रमाण उपलब्ध होते हैं। इस काल में मराठी काव्य पूर्ण रूप से धार्मिक है, अतः प्रश्न उठता है कि बारहवीं शताब्दी में इस आकस्मिक धार्मिक काव्य की सर्जना के पूर्व महाराष्ट्र में धार्मिक आचार-विचारों का स्वरूप कैसा रहा होगा। इसका संक्षिप्त विवेचन करना आवश्यक है।

इतिहासाचार्य राजवाड़े के मतानुसार ईसा-पूर्व एक हजार वर्ष के लगभग उत्तर की नाग जातियाँ दक्षिण की ओर बसने लगी थी।^२ इस समय दक्षिण की प्रमुख जातियाँ द्राविड़-भाषी थीं। राजवाड़े ने इन्हीं नाग लोगों के साहचर्य से महाराष्ट्री का अपभ्रंश में रूपान्तर माना है,^३ पर यह मत साधार नहीं प्रतीत होता। अवश्य ही इस काल तक महाराष्ट्र में शिव, नागादि भारत की आदिजातियों के उपास्य देवों की उपासना की प्रथा प्रचलित रही होगी। पाणिनीय सूत्रों में दक्षिणापथ के उल्लेख के अभाव से यह सिद्ध होता है कि पाणिनी-काल तक आर्य दक्षिण में नहीं पहुँचे थे। कात्यायन की वार्तिकियों में अवश्य ऐसे उल्लेख मिलते हैं, पर वे पाणिनीय सूत्रों के पूरक के रूप में ही हुए हैं।^४

इन उल्लेखों से इतना अनुमान अवश्य लगाया जा सकता है कि कात्यायन के पूर्व आर्य लोग दक्षिण में जाकर बसने लगे थे। यह काल बौद्ध-युग का आरम्भ-काल था तथा इस काल में बौद्धधर्म की स्थापना के रूप में घटित धार्मिक क्रान्ति के कारण ही सम्भवतः आर्य लोग चारों ओर फैल गए थे।^५ महाराष्ट्र सारस्वतकार के मतानुसार इस विभाजन के कारण ही दक्षिण में आर्यों का कोई एक राज्य न होकर गोपराष्ट्र, मल्लराष्ट्र, पांडुराष्ट्र, अमरावत, विदर्भ, अश्मक आदि छः राष्ट्रों की स्थापना हुई थी जो आगे चलकर महाराष्ट्र कहलाए।^६ कुछ भी हो, इतना तो मानना ही पड़ेगा कि प्राचीन काल में महाराष्ट्र की धार्मिक विचार-धारा द्राविड़ तथा आर्य संस्कृति से पूर्ण रूप से प्रभावित रही होगी तथा उसकी उपासना-पद्धति ने इन दोनों संस्कृतियों की देवमालाओं का समावेश हुआ होगा। इसके पश्चात् जब उत्तर-भारत में अहिंसा के समर्थक, पर निरीश्वरवादी, बौद्ध तथा जैन धर्मों का आविर्भाव हुआ, तब उनका प्रचार भी महाराष्ट्र में हुआ होगा। ऐतिहासिक प्रमाणों को देखते हुए कहा जा सकता है कि ईसा से पूर्व ही सातवाहन सम्राटों के शासन-काल में महाराष्ट्र में बौद्ध धर्म की महायान शाखा का प्रचार होने लगा था।^७ महायान शाखा में अवतारवाद की कल्पना, पौराणिक देवताओं का समावेश, ज्ञान की अपेक्षा भक्ति का महत्त्व आदि तत्त्वों के कारण महाराष्ट्र में जैन धर्म की अपेक्षा बौद्ध धर्म का ही अधिक प्रचार हो सका। इस धर्म-प्रचार के लिए अवश्य ही प्रचारकों को अपभ्रंश भाषा का प्रयोग करना पड़ा होगा जो तत्कालीन लोक-भाषा थी। अलिखित मराठी को अवश्य ही पूर्वकालीन अपभ्रंश भाषा का मार्ग-

१. महाराष्ट्र-परिचय, पृ० ३३०।

२. महाराष्ट्राचा वसाहतकाल (ऐतिहासिक विविध विषय, खण्ड १)।

३. रामामाधव बिलास चम्पू, प्रस्तावना, अंश ३।

४. महाराष्ट्र सारस्वत, पृ० ८३२।

५. वही।

६. महाराष्ट्र सारस्वत, पृ० ८३२।

७. हिन्दी की मराठी सन्तों की देन, पृ० १६।

द्वान एवं सहयोग मिल जायगा।^१ तेरहवीं पात्राब्दी की अथ रातना म ओवी प्रभग-आरती आदि अग्रभाग व मरशावृत्तानुष्टर^२ धर्मों का प्रमुखता से प्रयोग अपभ्रंश भाषा में इन धर्मों की लोकप्रियता की सूचि करती है।

मराठी आदि-नाट्य के आध्यात्मिक रूप के परीक्षण से प्रतीत होता है कि ईसा की ग्यारहवां शताब्दी के पूर्व महाराष्ट्र में विभिन्न धार्मिक विचारधाराओं का प्रचार, प्राबल्य तथा, ग्रामदेवताओं की उपासना आदि के सम्मिलन से अन्त में धार्मिक विपन्नताएँ तथा पातक प्रचल हो उठे थे तथा आचार विचारों के बहिर म जनता सम्बन्ध घम से विमुक्त होन लगी थी। दक्षिण में वैष्णव और धर्मों का परस्पर विरोध, मार्गों के गोरम घड़े, महापान-मन्त्र का म-मन्त्र-मन्त्र, श्राद्धों का कमराण्ड, पात्रता का अन्विधान, धर्मों का तन्त्र, हृद्योग आदि व्यवस्थाएँ जनसाधारण को गलत मार्ग की ओर अग्रसर कर रही थीं। इसीकी प्रतिक्रियास्वरूप जनसाधारण की घम भावना की उच्च स्तर पर उठाने के लिए मराठी के आदि काव्य का प्रादुर्भाव हुआ और यह गाथ, महानुभाव, चारकरी, दत्त, धर्मव्य आदि घम पद्यों के आश्रय में अकुरित एवं पल्लवित हुआ। अतुल महाराष्ट्र व महानुभाव तथा चारकरी दोनों पद्यों का प्रादुर्भाव जनसाधारण के उत्थान के लिए ही हुआ था। इन दोनों पद्यों ने नाथ मार्ग का ही प्रचार किया मद्यपि चारकरी पद्य का मुराव प्रवृत्तिपरक प्रकृत की ही ओर अधिक रहा। प्राथमिक आवश्यकता की दृष्टि से इन दोनों पद्यों के निवृत्ति मार्ग की ओर मुकाब का कारण सत्तालीन सामाजिक परिस्थिति ही थी। व-काल घम शक्ति का काल था। विदेशी आक्रमण तथा विभिन्न उपासना-मन्त्रियों के कारण वैदिक चरित्र निधन-श्री हो गई थी तथा परिवर्तनीय परिस्थिति में समाज को नई प्रेरणा देने की सामर्थ्य इस घम-संस्था में नहीं रही थी। घम केवल मनयोग, वृत्त-वैकल्प, जप-जाप तक ही सीमित हो गया था। उच्च श्रेण में भोग विलास का बोधनात्मक था। श्राद्ध और सन्निव वृत्तान्तुत हो गए थे। जैन और लिगावत पद्य धर्मों की घमज्ञान देने का प्रयत्न कर रहे थे इसका स्पष्ट चित्र रामचन्द्र राव द्वारा पञ्चपुर के मन्दिर के जीर्णोद्धार तथा हेमाद्रि जैष्ठ पर्वतों द्वारा स्मृति धर्मों पर रचित टीकाभा में देखा जा सकता है। निरवय ही के प्रयत्न बहिक घम के पुन रज्जीवन की दिया म हुए थे। तुकाराम के वचन—‘अर्थ लोपलीं पुराणों’ ‘नाग केला दाम्ब नाने’, विपय लोमी मने’, साधनें बुडबिली’,^३ कुछ सत्तात्मियों बाद ही क्यों न हो, ऐसी ही परिस्थिति के अस्तित्व की व्यक्त करते हैं। इस धार्मिक पुनरज्जीवन का मुख्य उद्देश्य जन साधारण का उत्थान होने के कारण ही महानुभाव पद्य के आचार्यों ने अथ रचना संस्कृत में न कर के लोक-भाषा मराठी में करने पर जोर दिया— न को मा वेशव दया देणें माझीमा म्हात्तापीया नागवतिल’ यही दृष्टि पात्रेवचर की भी थी।^४

सत्तालीन सामाजिक परिस्थितियों की आवश्यकतानुसार महानुभाव तथा चारकरी

१ महाराष्ट्र चरित्र ५० ३३०।

२ अपभ्रंश भाषा मराठी धर्मों को वैष्णव-समाधि अथवा ११५०।

३ तुकाराम गाथा ५० ५२०।

पुराणों के घम का बोध हो गया। सम्मान ने सन्तान कर काया निर्वाण ने मन को क्षमा दिया और इस प्रकार सारे लोक दूब गए।

४ मराठी साहित्य का इतिहास भा० भा० योद्धावे ५०१०।

पन्थों का झुकाव निवृत्ति-मार्ग की ओर होने के कारण ही भगवद्गीता को प्रमाण मानकर महाराष्ट्र में कृष्ण-भक्ति का विकास हुआ। परिस्थितियों की इस पार्श्वभूमि को समझने के लिए मराठी कृष्ण-काव्य के उत्थान तथा क्रमिक विकास पर विहंगम दृष्टि डाल लेना उपयोगी होगा।

मराठी के आद्य कवि मुकुन्दराज माने जाते हैं। इनके निश्चित काल के सम्बन्ध में विद्वान् एकमत नहीं है। इनकी भाषा-शैली भी इतनी प्राचीन नहीं जान पड़ती जितनी ज्ञानेश्वर की है, तथापि वे ज्ञानेश्वर से लगभग एक शताब्दी पूर्व के कवि माने जाते हैं। मुकुन्दराज नाथ-सम्प्रदाय के कवि थे और उन्होंने 'ओंबी' नामक मराठी अक्षर-छन्द में 'विवेक-सिन्धु' और 'परमावृत' नामक दो ग्रन्थों की अद्वैत वेदान्त पर रचना की है। इस समय महाराष्ट्र में ही नहीं, अपितु समस्त भारत में वेदान्त का प्रचार था। वेदान्त चातुर्वर्ण्य पर आधारित होने के कारण समाज के दैनिक व्यवहार में भी आति-भेद की विपगता फैली हुई थी। समस्त मराठी समाज चार वर्णों में विभक्त हो गया था तथा शास्त्र और क्षत्रिय निम्न वर्णों को हीनता की दृष्टि से देखते थे। इतना ही नहीं, उन्हें वैदिक मार्ग से वंचित भी रखा जाता था। वैदिक धर्म के अन्तर्गत अनेक देवताओं की उपासना की प्रथा थी। शंकराचार्य के 'केवलान्वित सिद्धान्त' तथा 'पंचायतन' की स्थापना से सभी देवताओं की उपासना का प्रचलन महाराष्ट्र में रुढ़ हो गया था। हेमाद्रि पंडित के 'चातुर्वर्ण्य चिन्तामणि' में भिन्न-भिन्न देवताओं की उपासना करने के लिए वर्ण में लगभग दो हजार व्रतों का आयोजन किया गया था। इस वर्ण-विधान के कारण समाज का निम्न वर्ग बुरी तरह से पिछ रहा था। चातुर्वर्ण्य की इस विषमता से बचने के लिए गीतम बुद्ध ने वेदों की प्रामाणिकता पर आक्रमण करके चातुर्वर्ण्य मिटा डालने का प्रयत्न किया था, पर वे इस प्रयत्न में सफल नहीं हो सके। ठीक ऐसा ही प्रयत्न महावीर ने भी किया था, पर वे भी इस प्रयत्न में असफल रहे। चातुर्वर्ण्य से टक्कर लेने के कारण बौद्ध धर्म की जड़ें हिल गईं और जैन धर्म को तो अन्त में वर्ण-अवस्था का ही आश्रय लेना पड़ा। महाराष्ट्र के दक्षिण में कन्नड़ प्रदेशवासी क्षत्रिय ने किर्णायत सम्प्रदाय की स्थापना करके वैदिक धर्म को ललकारा था। इस सम्प्रदाय ने बाल-विवाह की प्रथा की उपेक्षा करके प्रौढ़-विवाह तथा विधवाओं के पुनर्विवाह की प्रथा चलाई थी। लगभग इसी काल में महानुभाव पंच कर्म-जासृति का कार्य कर रहा था। महानुभाव पंच के प्रवर्तक स्वामी चक्रधर ने यादवकालीन महाराष्ट्र की इन विषम परिस्थितियों को समझा था। इसीलिए बहुदेववाद और कर्मकाण्ड की उपेक्षा करके उन्होंने एकेश्वरवाद और निवृत्ति-मार्ग को महत्त्व दिया। सभी उपासनाओं का अन्तिम साध्य मोक्ष होने के कारण उन्होंने जनता को मोक्ष का मार्ग दिखाया। बहुदेववाद के निर्मूलन के लिए उन्हें द्वैत-सिद्धान्त का प्रतिपादन करना पड़ा। इसी प्रकार गीता के आधार पर उन्होंने मोक्ष का मार्ग स्त्री और शूद्रों के लिए भी खोल दिया। इतना ही नहीं, चातुर्वर्ण्य का खण्डन करने के लिए उन्होंने पंच के आचार-धर्म में चारों वर्णों के धर्मों से मिला स्वीकार करने का आदेश दिया है।

'चातुर्वर्ण्यं चरेत् मेक्ष्यम्'

स्वामी चक्रधर ने पुनः दक्षिण के आसवार भक्तों ने और रामानुजाचार्य ने वृष्ण भक्ति का प्रचार करते कृष्ण और विष्णु के अमेद को प्रत्यक्ष रूप से स्वीकार कर दिया था। प्राचीन परम्परा के आधार पर स्वामी चक्रधर ने लिए यह कल्पना जनता की धम में डालने वाली लगी। अब सबसे पहले उन्होंने श्रीकृष्ण को परमेश्वर का अवतार मानकर उन्हें विष्णु से भिन्न प्रमाणित किया। स्वामी चक्रधर ने एक-दो स्थानों पर स्वयं माने की भी कृष्ण का अवतार माना है। 'गुरुवाच्य के वेदवादि त्रिदन्त का सङ्गठन करते सन्ने पय की प्रतिष्ठापना की ही उन्होंने अपना अवतार काय समझा।

साधवकासीन महाशास्त्र की इन सामाजिक एवं धार्मिक परिस्थितियों के कारण ही महानुभाव पंथ के आधार और उत्पत्ति का प्रादुर्भाव हुआ। स्पष्ट ही तत्कालीन महा-राष्ट्रीय जनता में धर्म भावना की कमी नहीं थी अतः उन्हीं की धर्म भावना इतनी प्रबल थी कि वह अनेक देवताओं की उपासना के बचकर से वास्तव धर्म से विमुख होने लगी थी। इसीलिए महानुभाव कृष्ण-काव्य में तत्त्व निरूपण और आधार को अधिक महत्वपूर्ण स्थान मिला है। ब्राह्मण धर्म का धीरे धीरे विरोधी होने के कारण इस पंथ के धर्मियों की रचना सरल, सुन्दरी, सरल, पथ, सुमनसि, मादस्य आदि लिपियों में हुई। महानुभाव पंथ के धर्म निविन्द होने के कारण तथा इस पंथ में निवृत्ति मान्यता ही स्वीकार होने के कारण इस पंथ का उत्पन्न उच्च साधकों पर आधारित होने हुए भी साधारण ग्राह्य जीवन तक नहीं पहुँच सका। इस पंथ की भाषा मात्र की दृष्टि से देखते हुए भी बहुत ही कम लोग उनका अनुसरण कर सके। आश्चर्य की बात तो यह है कि निविन्द होने के कारण महानुभाव धर्म कई 'गठानियों' तक अप्रकाशित ही पड़े रहे। १९२१ में प्र० सु० गेयारथे ने 'महानुभावीय मराठी वाङ्मय की रचना करते इस पंथ पर कुछ प्रकाश डाला था। बाद में वि० भि० कोल्हते ने अपने प्रबंध 'महानुभाव के उत्पत्ति' में इस पंथ के उत्पत्ति का सूक्ष्म विश्लेषण करते मराठी जनता की समझा महत्व समझने का महत्वपूर्ण कार्य किया। महानुभाव पंथ की अतिविन्द कविता की सत्रता मराठी की आठ कवियों महदम्भा ने की। महदम्भा महानुभाव पंथ के प्रबल स्वामी चक्रधर के मुख्य गिष्ठ नागेश्वर काव्य की खेरी बहन थीं। इस कवयित्री ने विवाह प्रसंग पर गाये योग्य कृष्ण भक्ति रस से परिपूर्ण 'धन्य' लिखे हैं, जो अमर धन्य की ही भाँति चार समान चरणों वाला अतिवर्धित अन्तर-नयना का छन्द है। महदम्भा के 'धन्य' द्वारा मराठी की अनुकूल कविता का आरम्भ माना जाता है। स्वामी चक्रधर के दूसरे प्रसिद्ध शिष्य भावे ध्यान न 'पुनःवसर धन्य की रचना की, जिसमें भी चक्रधर का जीवन प्रति दिया गया है।

महानुभाव पंथ निवृत्ति निष्ठ वेद विरोधी और सामान्य जनता से दूर होने के कारण ही महाशास्त्र में अधिक धर्म की सुरक्षा के लिए सन्त 'गानेश्वर' का प्रादुर्भाव हुआ। सन्त 'गानेश्वर' ब्राह्मण होते हुए भी धर्म धर्म में घुलने लगे थे। 'गुरु धर्म और स्त्री जाति के लिए वैदिक परम्परा के आध्यात्मिक उन्नति के द्वार खोल कर रहे थे। केवल गीता ने ही उन्हें आध्यात्मिक उन्नति का मार्ग बताया था। 'गुरु' तथा 'स्त्रियों' को धर्म का अधिकार देने के लिए स्वामी चक्रधर पहले ही गीता की प्रमाण मान चुके थे। सन्त 'गानेश्वर' ने भी गीता का ही आश्रय लिया। १९६० ई० में उन्होंने 'गानेश्वरी' की रचना की। गानेश्वरी

भगवद्गीता के अठारह अध्यायों पर नौ हजार ओवियों की पदात्मक टीका है तथा मराठी साहित्य में उसका अपूर्व स्थान है। 'ज्ञानेश्वरी' में वे लिखते हैं—

वेद सम्पन्नु होय ठाई । परी कृष्ण ऐसा भानु नाही ।

जे कानीं लागता तिहीं । वर्णाचाचि ॥

येरां भवव्यया ठेलियां । स्त्री शूद्रादिकां प्राणियां .

अनपसरा मांडूनियां . राहिला बाहे ..

सरो मल पाहतां तें भागीत उणें . फेडावया गीतापणें .

वेदु वेठला भसतेणें . सेव्य होभावया ..^१

(वेद सम्पन्न अवश्य हैं, पर उन जैसा कोई कृष्ण भी नहीं है, क्योंकि वे केवल तीनों वर्णों को ही श्रुति-गोचर हैं। उन्होंने स्त्री और शूद्रों को वंचित रखा है। मेरे विचार में इस कमी को दूर करने के लिए ही वेद पुनः गीता के रूप में प्रकट हुए हैं।)

वस्तुतः शूद्र और स्त्री-वर्ग के उद्धार के लिए ही ज्ञानेश्वर ने गीता पर टीका लिखी है। उनके इस कार्य का जनता पर विशेष रूप से प्रभाव पड़ा। परम्परावादी होने के कारण सन्त ज्ञानेश्वर ने चातुर्वर्ण्य को बनाए रखने में ही योग दिया तथा अद्वैत का समर्थन किया। बौद्ध और जैन धर्मों की ही भाँति महाभुभाव पन्थ ने भी संन्यास को आध्यात्मिक दृष्टि से प्रधानता दे रखी थी। स्वामी चक्रधर ने कहा था—

कर्म-धर्म-विधि विखोत्यपुनि परमेश्वराक्षरसु रिगये ।

(कर्म, धर्म, विषय आदि सब-कुछ छोड़कर ईश्वर की शरण जाओ।)

कर्म और विषय-त्याग के बिना मोक्ष प्राप्त नहीं होता। केवलान्वैतवादी शंकराचार्य ने भी संन्यास को आवश्यक माना था, परन्तु संसार के सब लोभों को संन्यास ग्रहण करना सम्भव नहीं था। इसीलिए ज्ञानेश्वर ने संन्यास-भाग्य की स्वीकार नहीं किया। वे गृहस्थाश्रम में रहकर ही ईश्वर-प्राप्ति का मन्त्र जनता को देना चाहते थे। अतः ज्ञानेश्वरी में उन्होंने निष्काम कर्मवाद का समर्थन किया। निष्काम-बुद्धि से अपने कर्म करते हुए ईश्वर-पूजा करने से ही परमेश्वर सन्तुष्ट होता है। इसीलिए वे कहते हैं—

तया सर्वात्मका ईश्वरा । स्वकर्म कुसुमांची वीरा ।

पूजा केली होय अपारा । तोवालागी ।^२

(सर्वात्म ईश्वर की अपने कर्म-रूपी पुष्पों से पूजा करने से ही वह सन्तुष्ट होता है।)

आध्यात्मिक क्षेत्र में सब वर्णों को तथा पापियों समान अधिकार देते हुए गीतोक्ति को प्रमाण मानकर सन्त ज्ञानेश्वर कहते हैं—

यापरी पापयोनी ही अर्जुना । कां वैश्य शूद्र अंगना ।

भातें भजतां सदा । मासिया केरी ।^३

(स्त्री, वैश्य, शूद्र, पापी, सब भेदा भजन करने से मुक्ति प्राप्त होते हैं।)

१. ज्ञानेश्वरी, अ० १८, १४५६-५८।

२. वही, १८.६१७।

३. वही १८.४७४।

मानसवरी की रचना में सामाजिक विषमता और चातुर्वर्ण्य का विरोध ही मुख्य रूप से प्रेरक रहा है। मानसवरी के द्वारा नर्म, याग और भक्ति का सुन्दर समन्वय करके सन्त मानसदेव ने जनसाधारण को उपामना का एक सुषम मार्ग दिखाया।

‘मानसवरी’ के अतिरिक्त सन्त मानसदेव ने ‘अमृतानुभव’ तथा कुछ श्रुत अमर्गों की भी रचना की है। मानसदेव के समकालीन कई अन्य सन्त-कवि हो गए हैं जिनमें से अधिकांश नीची जाति के थे। नामदेव, जनाबाई, गोरा कुम्हार, सावता माटी, विसोबा भेकर, नरहरि मुनार, बका महार चोगा भेला, परसा भागवत, बाह्योबाबा पतुरिया, सेना नाई, सजन कसाई आदि इसी कोटि में आते हैं। ये सब वारवरी-सम्प्रदाय के अनुयायी थे। वारवरी सम्प्रदाय कृष्ण भक्ति-मार्ग था।

मानसवरी के ही समान वारवरी काव्य भी कृष्ण भक्ति-मार्ग था तथा जाति-भेद की विषमता की वास्तवभूमि पर ही उभरा था। काव्य के इतिहास की दृष्टि से इन सन्तों में नामदेव तथा एकनाथ उत्प्रेक्षणीय हैं। गन्त नामदेव जाति के दर्जी थे। उनका काल १२७०-१३५० ई० माना जाता है। अपनी जाति के कारण ही उन्हें अन्याय उपद्रवों और अपमानों का सामना करना पड़ा। ब्राह्मणों ने उन्हें बुढ़ी तरह से दुस्तरा था और उन्हें अपने साथ न बिठाने मन्दिर के एक कोन में बिठाया था। इस प्रसंग का उल्लेख करते हुए नामदेव कहते हैं—

जाति नहीं प्यासी कायसी पवनी ।

मेषोनी एकांती बंस्तपीसे ॥^१

(आहिंसीन होने के कारण अपनी पक्षि में न बिठाकर ब्राह्मणों ने उन्हें एक कोन में बिठाया।)

जाति भेद पर प्रहार करते हुए वे आगे कहते हैं—

कुम्हार भुमीवरी उमवसी तुडगी,

अपवित्र तिथेसी हाथों मये ।

नामा मूँचे तैसा जातीबा भी गिरी,

उपमा जातीची डेऊ मये ॥^२

(अपवित्र स्थान पर यदि तुलसी का पौधा उग आये तो उसे अपवित्र नहीं कहना चाहिए। उसी तरह, नामदेव कहते हैं मैं भी जाति का दर्जी हूँ, अतः जाति की उपमा न दीजिये।)

इसी प्रकार एक हिन्दी-पद से वे कहते हैं—

हीन दीन जात भोरी पटरी के राधा ।

ऐसा तुमने नामा दरजी कायक बनाया ॥

टाल बिना लेकर नामा राउत में बाधा

पूजा करते बहान उहें बाहेर ठकाया ३

१ नामदेव गाथा अ० १५०२ ।

२ वही अ० १७५ ।

३ वही अ० १८६८ ।

इन उल्लेखों से दिखाई देता है कि निम्न जाति में उत्पन्न होने के कारण उस समय सन्त भी ब्राह्मणों द्वारा उपेक्षा की दृष्टि से देखे जाते थे। इसी वर्ण-व्यवस्था से प्रेरित होकर सेना नाई कहता है—

मो तो आहे जाति होन, माझा राखा अभिमान ॥^१

(मैं जातिहीन हूँ। मेरी प्रतिष्ठा आपके हाथ में है। आप ही उसे बनाए रख सकते हैं।)

चोखा महार के अर्भगों में भी यही दैन्य व्यक्त हुआ है। चोखा गेला के निम्नलिखित अर्भग से दूतों की तत्कालीन स्थिति का सही-सही दर्शन होता है।

जोहार मायबाप जोहार। तुमच्या महाराचा भी महार।

बहु भुकेला जाहलों। तुमच्या उष्ट्यासाठी भातों।

बहु केतो आस तुमच्या दासाचा भी दास।

चोखा म्हणे पाटी। आणिली तुमच्या उष्ट्यासाठी।^२

प्रणाम माय बाप प्रणाम। मैं तुम्हारे चमार का भी चमार हूँ। बहुत भूखा हो गया था। इसीलिए आपके जुठन के लिए बड़ी आशा से आ पहुँचा हूँ। मैं आपके दासों का भी दास हूँ। चोखा कहता है, आपका जुठन ले जाने के लिए टोकरी लाया हूँ।

जाति-भेद के कठोर निर्यन्त्रण के कारण ही यज्ञयागादि से वंचित घृत्र जाति में उत्पन्न चारकरी संतों ने विठ्ठल-भक्ति का मार्ग अपनाया और भक्तिपूष अर्भगों की रचना की। चारकरी सम्प्रदाय के प्रवर्तक सन्त नामदेव माने जाते हैं। उनकी रचना सूर की तरह मुख्यतः पदों में हुई है तथा उनमें यज्ञ-तन्त्र कृष्ण की रासलीलाओं से सम्बन्धित शृंगार-प्रधान पद भी समाविष्ट हैं। परन्तु ऐसे पद उत्तान-शृंगार की यावक शैली प्रस्तुत न करके भाव-दर्शन और परम्परा को ही चरितार्थ करते हैं।

संत ज्ञानेश्वर और नामदेव के पूर्व ही उत्तर भारत में यवन राजाओं ने भूमियों को तोड़ना आरम्भ कर दिया था। ज्ञानेश्वर के समाधिस्थ होने के एक वर्ष पूर्व, १२६५ में अलाउद्दीन खिलजी का दक्षिण हिन्दुस्तान पर आक्रमण आरम्भ हो गया था। इस आक्रमण में अलाउद्दीन ने देवगिरि पर अधिकार जमाकर अपार धन-सम्पत्ति लूटी और यादव राजाओं को अपना माण्डलिक बना लिया। सन् १३०६ में मलिक काफूर द्वारा रामदेवराव यादव पकड़ लिया गया और बाद में मुक्त कर दिया गया। उसकी मृत्यु के बाद उसका दामाद हरपालदेव सिंहासन पर बैठा, परन्तु मुसलमानों से मुक्ति पाने का प्रयत्न करने के कारण अलाउद्दीन की आज्ञा से मलिक काफूर ने खाल खींचकर उसकी हत्या कर डाली। हरपालदेव की मृत्यु के साथ ही सन् १३१५ में महाराष्ट्र का स्वातन्त्र्य-क्षीण हुआ और परतन्त्रता का नेराश्य चारों ओर छा गया। सामंतों और क्षत्रियों ने मुसलमान शासकों की दासता स्वीकार कर ली। मुसलमान शासक एक हाथ में कुरान और दूसरे हाथ में कृपाण लिये हुए आगे बढ़ रहे थे, अतः वे हिन्दुओं को बलात् मुसलमान बना रहे थे। कई ब्राह्मणों ने इस्लाम धर्म स्वीकार कर लिया था। 'ब्रार के पाथरी गाँव के भैरव कुल्कर्णी तथा उसके बेटे

१. श्री सन्त गाथा, सेनान्दावी, १२७.

२. श्री सन्त गाथा, सेनान्दावी, १६०।

तिमामट ने इस्लाम धर्म स्वीकार कर लिया था। इस तिमामट ने ही आग चलकर अहमदनगर में निजामशाही की स्थापना की। एलिचपुर (बरार) की इमादशाही का स्थापक फतेहजली भी ब्राह्मण ही था।^१

मुसलमानों का सम्पर्क एवं आधिपत्य का कारण ब्राह्मणों के आचार में अब इस्लाम को भी महत्त्व मिलने लगा था तथा हिन्दू सन्तों के समान धनीयों और पीरों की पूजा भी चल पड़ी थी। इन्हीं परिस्थितियों में दत्त-सम्प्रदाय तथा सन्त एकनाथ का प्रादुर्भाव हुआ।

चौदवीं शताब्दी में दत्त-सम्प्रदाय के प्रणेता नृसिंह सरस्वती तथा जनार्दन स्वामी का अवतरण हुआ। दत्त-सम्प्रदाय की स्थापना में श्री दत्तात्रेय के रूप में अनेक देवताओं का एकीकरण हुआ तथा आचार पर जोर देकर मुसलमानों सत्ता एवं धर्म से हिन्दू धर्म की रक्षा की गई। इस दृष्टि से दत्त-सम्प्रदाय पूरा रूप से समन्वयवादी रहा है। उपर्युक्त सन्तों के शिष्य गंगाधर सरस्वती गुरु चरित्र के रचयिता माने जाते हैं। 'गुरु-चरित्र' दत्तात्रेय सम्प्रदाय का सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ है तथा उसका मुख्य विषय है ब्रह्मकाण्ड। महाराष्ट्र में यह ग्रन्थ अत्यन्त लोकप्रिय हुआ है तथा आज भी हजारों लोग नियमपूर्वक उसका पठन पाठन करते हैं। वस्तुतः मुसलमानों राज सत्ता तथा इस्लाम धर्म के सम्मुख अपने आचरण के बल पर ही स्वामी नृसिंह सरस्वती ने बंदिश चातुर्वर्ण्य की स्थापना करके स्त्री-पुरुषों को आचार-धर्म का भाग दिखाया। संक्षेप में नृसिंह सरस्वती तथा 'गुरु चरित्र' का सिद्धान्त है—

समस्त सृष्टि ईश्वराधी। स्थावर जगम रचिसी साधी।

सबत्र देव भस्ते साधी। तब भेद असस्य ॥

(भेद और भेदना, समस्त विद्वत् की सृष्टि ईश्वर ने ही की है। हर वस्तु में भगवान् विद्यमान है। परन्तु तब और भेद असस्य है।) 'गुरु-चरित्र' का रचना-काल सन् १५५७ माना जाता है।^२

सन्त एकनाथ का काल १५३३-१५६६ ईस्वी माना जाता है। एकनाथ ने 'भागवत', 'भावाय रामायण', 'ब्रह्मिणी स्वयंवर' आदि प्रसिद्ध ग्रन्थ लिखे हैं। ग्रन्थ बारकरी सन्तों की भाँति एकनाथ का दृष्टिकोण भी समन्वयवादी रहा है तथा जाति भेद का उन्होंने घोर विरोध किया है। 'ज्ञानेश्वरी' के परभाव प्राचीन मराठी काव्य में एकनाथ की भागवती टीका अत्यन्त लोकप्रिय हुई है तथा साहित्यिक गुणों में किसी भी तरह 'ज्ञानेश्वरी' से कम नहीं है। भागवती टीका के माध्यम से एकनाथ ने संस्कृत भागवत की सबसाधारण तक पहुँचाकर उसे लोकानु-रजिनी तथा शोधीययोगी बना दिया। एकनाथ का काव्य तुलसीदास का समान सरल, साधारणीकरण-युक्त तथा अत्यन्त सुलभ है इसलिए वह अधिक प्रशस्तपूर्ण एवं लोकप्रिय हुआ।

सन्त एकनाथ ने अहंकार रहित सौम्य, सबके प्रति समान दृष्टि, दीनों की सहायता तथा काठन प्रवचन और सदाचार का उपदेश जनता को दिया और हिन्दू धर्म में एक नई चेतना उत्पन्न की। शीर-पूजा का निषेध करते हुए वे कहते हैं—

येरुनि बहा सवतार। करिसी दुष्टाचा सहार।

गुडे कसोबा प्रथम करण। येरते पाहिसी सपुन ॥

(१) मराठी सन्तों का सामाजिक काव्य डॉ० वि० सि० कोल्हटे, पृ० ६५।

(२) मराठी भाषा मन्त्रालय ई०एस०, इ०एस० आचार्य, पृ० १११।

तीर्थे सांडोनी महिमान, अठरा वर्ष एक झाले ।
 म्लेच्छें गांजिलें देवभक्ता, महिमा उच्छेदिता सर्वथा ।
 न चले जपतप तत्त्वता, एक रूप सर्व झाले ।
 बया दार लाव ।^१

(दशावतार धारण करके तुमने दुष्टों का संहार किया । अब कलियुग का प्रथम चरण आया है । तीर्थ छोड़कर देवता छिप रहे हैं । अठारह वर्ष एक हो गए हैं । म्लेच्छों ने देव-भक्तों को विकल कर दिया है । उनकी महिमा का उच्छेद कर दिया है । जप-तप काम नहीं देता । सब लोग एकरूप हो गए हैं । हे देवी, अब तो दरवाजा बन्द करो !)

एकनाथ की परम्परा के मुख्य कवि दासोपंत (१५५१—१६१५ ई०), श्र्यम्भकराज (१५८० ई० के लगभग), शिवकल्याण (१५६८—१६३८ ई०) तथा रमावल्लभदास आदि हैं । इनके काव्य में सर्वत्र कृष्ण-प्रेम की ही अभिव्यंजना हुई है । श्र्यम्भकराज का ग्रन्थ 'बालबोध' वेदान्त तथा औंकारोपासनापरक है । शिवकल्याण ने 'नित्यानन्दक्य दीपिका', 'रास पंचाध्यायी', 'प्रह्लास्तुति' आदि ग्रन्थ लिखे हैं, जिनका मुख्य विषय श्रीकृष्ण-चरित्र-नायन ही है । रमावल्लभदास की गीता पर 'चमत्कारी टीका' प्रसिद्ध है । 'चमत्कारी टीका' में गीता के अध्यात्म की ओर भी सुवोध एवं साह्य बनाया गया है तथा समस्त ग्रन्थ कृष्ण-भक्ति रस से ओत-प्रोत है ।

प्राचीन मराठी काव्य की अन्तिम कड़ी के रूप में मुक्तेश्वर का नाम आता है । इनके काल के विषय में अभी निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता, पर अधिकतर विद्वान् इन्हें सन्त एकनाथ का मानना मानते हैं तथा उनका समय १६०० से १६५० के आसपास निश्चित करते हैं । मुक्तेश्वर की सबसे प्रसिद्ध रचना 'महामारत' है, पर वह सम्पूर्ण रूप में उपलब्ध नहीं है । उसके आदि, समा, बन, विराट तथा सौप्तिक पाँच ही पर्व आज उपलब्ध हैं । मुक्तेश्वर की कविता में लोकोत्तर प्रसाद, दिव्य ओजस्विता तथा सृष्टि-सौन्दर्य की अनुपम शोभा संग्रहीत है । उनकी सबसे बड़ी विशेषता है आल्यान कविता की सर्जना, जिसके सर्वप्रथम प्रवर्तक मुक्तेश्वर रहे हैं । सन्त ज्ञानेश्वर को यदि सन्त-साहित्य का भित्ति-बालक^२ कहा जा सकता है तो मुक्तेश्वर को लौकिक साहित्य की नींव ढालने वालों में अग्रगण्य माना जा सकता है । महामारत के अतिरिक्त मुक्तेश्वर ने कुछ स्फुट प्रकरणों तथा आरतियों की भी रचना की है जिनमें कई नीति-पद भी हैं ।

प्रस्तुत विषय की सीमाओं के अन्तर्गत कृष्ण-भक्ति-परम्परा के अन्तिम मुख्य सन्त-कवि के रूप में तुकाराम उल्लेखनीय हैं । तुकाराम का जन्म-काल १६०८ ई० माना जाता है । तुकाराम ने अपने काव्य की रचना अगों में की है । उनके सभी अर्थगंज भक्तोपयोगी हैं । संकीर्तन उनके वाचार का प्रधान अंग होने के कारण उनके सभी अर्थगंज हृदय से प्रस्फुटित हुए हैं । इसीलिए उनमें वेगता के साथ-साथ हृदयगत भावों के आरोह-अवरोह का सुन्दर चित्र अंकित हुआ है । तुकाराम के अर्थगंज परमेश्वर-विषयक, अनुगत-विगत, उपात्म, दास्य,

१. एकनाथ गाथा, अ० ३६१५ ।

२. कहा जाता है कि जगदेव नामक बोगी से गेट के ऊपर पर श्री ज्ञानेश्वर ने उस दीवार को चलाया था जिस पर वे उस समय बैठे हुए थे ।

प्रेम, वात्सल्य भावा से ओत प्रीत हैं तथा उनका काव्य स्वानुभूत एवं हृदय से स्फुरित होने के कारण महाराष्ट्र में अत्यन्त लोकप्रिय हुआ है। तुकाराम ने कृष्ण-गोपी-लीलाओं को लेकर भी कुछ अंशों की रचना की है, पर वे सध्या में बहुत कम और परम्परानुरूप होने के कारण उनमें सग तुकाराम की स्वाभाविक भावुकता तथा विह्वलता के, जो गाय अंशों में छूट-छूटकर भरी हुई है, दर्शन नहीं होते। कबीर की भाँति सन्त तुकाराम ने भी व्यावहारिक दम्भ और पाश्र्विक को आँखें हाथों लिया है तथा कबीर की ही भाँति उनकी रचनाएँ भी लोकोक्ति-रूप बन गई हैं।

तुकाराम के सण्डनात्मक एवं ओजस्वी अंशों ने भौतिक उत्थान के लिए आवश्यक नैतिक-बल-संवर्धन का वाय दिया है। इस रागद्वन्द्व में साध-ही-साध धर्माभिमान, स्वाभिनिष्ठा, शरीर-भुष की उपेक्षा, धर्म-नीति का श्रेष्ठत्व, धर्म-धर्म की अपेक्षा, चित्त शुद्धि तथा समाचार का महत्त्व आदि उच्चतर जीवन मूल्यों का परिचय सन्त तुकाराम ने सवसाधारण जनता को कराया। उन्होंने इन विषयों का वाय ने ही विवाही के वाय के लिए उपयोगी, ध्येयनिष्ठ सुवर्णित तथा कायदाय मराठा समाज तयार किया।

सन् १६५६ में महाराष्ट्र में स्वराज्य-स्थापना के बाद यवन सरकारों को उन्नाड केंद्रों और भारतीय संस्कृति की पुन स्थापना करने का भरसक प्रयत्न होने लगा। शान्ति के इस युग में संस्कृत ग्रंथों का अध्ययन हुआ और साथ ही पौराणिक और संस्कृत ग्रंथों का मराठी में अनुवाद भी होने लगा। संस्कृत धर्म का मराठी में अधिकाधिक प्रयोग होने लगा और भाषा भी संस्कृत के ढंग पर लिखी जाने लगी। शान्ति और समृद्धि के इस युग में मराठी के पंडित कवियों को जन्म मिया। पंडित कवियों की प्रवृत्ति काव्य गुणों और शृंगारिक वर्णन की ओर अधिक थी। यह प्रवृत्ति कृष्ण-लीला वर्णनों में अधिक प्रकट हुई है। परन्तु, प्राचीन परम्परा, सन्त का य और स्वराज्य काल के नैतिक ग्रंथों के कारण उनके शृंगार में हिन्दी-उत्तान शृंगार का रंग अधिक नहीं चढ़ सका। पञ्चा-काल में जब महाराष्ट्र की स्वतन्त्रता का दीप हतप्रभ होने लगा और विनाशिता अपनी घरम सीमा पर पहुँच गई। तब यही शृंगारिक प्रवृत्ति अस्लीला लावणियों में मुखरित हो उठी।

उपयुक्त परिस्थितियों से स्पष्ट हो जाता है कि महाराष्ट्रीय सन्तों ने गीता और महामारत के कृष्ण को ही अपन काव्य का विषय क्यों बनाया। वास्तव में कृष्ण के इन रूपों का गुणगात्र करक पञ्चमय समाज में धर्म की पुन स्थापना करना ही इन सन्तों की अभीष्ट था। इसीलिए मागवत पुराण का पञ्चाष्ट प्रकार होत भी उन्होंने कृष्ण की केलि-क्रीडाओं की अपने काव्य में अधिक महत्त्व नहीं दिया बरन् परम्परा से ज्ञात कृष्ण के योगेश्वर रूप का ही मुख्यत वर्णन किया है। शृंगारिक और बाल-लीलाओं का वर्णन प्रासंगिक मात्र है। इस दृष्टि से मराठी कृष्ण-कविता बहुविध है। उसमें हिन्दी की भाँति एकरमता दृष्टिगत नहीं होती।

मराठी कृष्ण-काव्य के स्वरूप निर्धारण में महाराष्ट्र की भौतिक स्थिति ने भी महत्त्वपूर्ण काम किया है। महाराष्ट्र पहाड़ी प्रदेश है। उत्तर भारत की भाँति वहाँ की भूमि उपजाऊ नहीं है। बिना कठिन परिश्रम के फसल नहीं होती। अतः वहाँ की जनता उत्तर

२. महाराष्ट्र परिवर्तन १९४६

भारत की अपेक्षा घनहीन है। बिना एड़ी-चोटी का पसीना एक किये पेट भरना जनता के लिए असम्भव है। इसीलिए महाराष्ट्र के लोग स्वभाव से ही परिश्रमी हैं। वे बुद्धिजीवी और श्रमजीवी एक साथ हैं। जीवन का सारा समय जीवन-यापन में व्यतीत होने के कारण चिलासिता की ओर प्रवृत्त होने के लिए न तो उनके पास समय है, और न साधन। जनता की इन स्वाभाविक और प्रदेश की भौगोलिक विशेषताओं का भी मराठी के कृष्ण-काव्य पर प्रचुर मात्रा में प्रभाव पड़ा है और इसीलिए मराठी कवियों की प्रवृत्ति कृष्ण की श्रृंगारिक लीलाओं की ओर उतनी चढ़ी रही जितनी अन्य प्रदेशों के कृष्ण-भक्त कवियों की रही है। मराठी कृष्ण-काव्य पर राष्ट्रीयता का अनुठा रंग चढ़ा हुआ दृष्टिगत होता है।

दक्षिण में आचार्यों द्वारा कृष्ण-भक्ति की स्थापना और महाराष्ट्र में कृष्ण-भक्ति की स्थापना लगभग एक ही काल तथा एक-सी ही परिस्थितियों में सम्पन्न हुई-सी प्रतीत होती है। दक्षिण की ही भांति महाराष्ट्र में भी कृष्ण-भक्ति-मार्ग पर कर्नाटक का प्रभाव तथा आलवारों का विशेष प्रभाव अभिलक्षित होता है। आलवारों की विद्वल की कल्पना भाव-विह्वलता तथा रससिक्त भजनों की लोकप्रियता ही ब्रह्म कारण प्रतीत होती है जिससे विष्णु के ग्रन्थ अवतारों की अपेक्षा कृष्ण-वतार की लेकर ही भक्ति-काव्य की सर्जना हुई। इसका अवयव है कि कृष्ण-भक्ति में कृष्ण की पुराणों की परम्परानुसार विष्णु का ही पूर्णअवतार मानकर उपासना को प्रश्रय मिला। कृष्ण और विष्णु के अन्तर्गत इस कल्पना के लिए जिस प्रकार पुराणों का समन्वय-वादी दृष्टिकोण उत्तरदायी रहा है, उसी प्रकार न्यूनाधिक मात्रा में महाराष्ट्र पर कर्नाटक का प्रभाव भी उत्तरदायी रहा है। महानुभाव पंथ द्वारा निवृत्ति मार्ग का स्वीकार तथा वारकरी पंथ में विद्वल की कल्पना इस दिशा में अत्यन्त महत्वपूर्ण घटनाएँ हैं।

पहले कहा गया है कि विद्वल कर्नाटक की कल्पना है। पांडुरंग मन्दिर के शिलालेख में संस्कृत तथा कन्नड़ भाषा का प्रयोग^१ भी विद्वल का कर्नाटक से आना निर्दिष्ट करता है। विद्वल मूर्ति की प्राचीनता भी इसी बात को सूचित करती है। नैसूर राज्य के एक शिलालेख के अनुसार पुण्डलीक का समय शालिवाहन शक के प्रथम शक के लगभग निश्चित होता है। विद्वल अथवा पांडुरंग की प्राचीनता प्राचीन संत-बाणी से भी व्यक्त हुई है। आद्य शंकराचार्य कहते हैं :—

परब्रह्मसिख भजे पांडुरंगम् ।^२

नामदेव उन्हें अष्टादश युग से ईंट पर खड़ा हुआ पाते हैं—

‘युगे षट्ठावीस विदेवरी उमा ।’^३

(अष्टादश युगों से ईंट पर खड़े हैं।)

जानदेव नामदेव के मत की पुष्टि करते हुए कहते हैं—

‘हे नन्दे आजिकालिचें, युगे शट्ठावीसति ।’^४

१. महाराष्ट्र के पाँच सम्प्रदाय, पृ० रा० ओकाशी, पृ० ७८।

२. प्रसाद, अप्रैल, १९५४, पृ० २८।

३. महाराष्ट्र के पाँच सम्प्रदाय, पृ० ८०।

४. वही, पृ० ८०।

(ये सादक ही नहीं बढ़ाईस युगों से यों ही सबे हैं ।)

तुवाराव का वचन है—

‘युगे भासी अट्ठावीस भक्तुनो न हणगो बेस ।’

(अट्ठाईस युग हो गए, परन्तु अब भी बैठने की बात नहीं रहते ।)

उपपुत्र सभी उत्कल विठ्ठल की प्राचीनता की पुष्टि करते हैं । पर विठ्ठल के प्राचीन होते हुए भी महाराष्ट्र में विठ्ठल भक्ति का प्रचार कई सताब्दियों के बाद होना इस बात को स्पष्ट रूप से सूचित करता है कि महाराष्ट्र में प्रविष्ट होने के पूर्व विठ्ठल भक्ति कर्नाटक देश में विद्यमान थी । भूति के मस्तक पर गिबलिंग का अस्तित्व भी कर्नाटक में प्राचीन काल में विद्यमान गिब और विष्णु के भेद एवं तदनन्तर ऐक्य का संकेत है । बदामी में विद्यमान चार प्राचीन मन्दिरों में से एक में हरिहर की मूर्ति इसी वचन की पुष्टि करती है ।

दक्षिण की भूति महाराष्ट्र में भी वैष्णव-शैव विरोध का सबूत प्रभाव रहा है । ऐसी दशा में विठ्ठल भूति में गिब विष्णु का ऐक्य महाराष्ट्र की विभी धार्मिक प्रवृत्ति विशेष की सूचित नहीं करता ।

कर्नाटक में विठ्ठल भक्ति का प्रचार अन्य कई बातों से भी प्रमाणित होता है । ई० स० १२५० के लगभग द्रमद नामक कन्नड़ कवि ने अपनाय की ही विठ्ठल कहा है ।^१ तेरहवीं चौदहवीं शताब्दी में विद्यमान कन्नड़ कवि श्रीहरस ने पडरी लोच का बहुत ही सुन्दर वर्णन किया है ।^२ कन्नड़ कवि हरिदास ती पक्के विठ्ठल-भक्त ही थे । आंध्र देश में आज भी पांडुरंग के कई मन्दिर बने हुए हैं । इसी प्रकार तेलुगु लोकगीतों में पांडुरंग तथा पडरी के कई वचन मिलते हैं ।^३ कर्नाटक के हरिदासों का विठ्ठल भक्ति में विशेष हाथ रहा है ।^४

बारकरी पंचक आचारधर्म में अन्तर्गत विष्णु और शिव का ऐक्य, अन्य धर्मों के प्रति उदारता, जाति भेद का खंडन आदि में भी कर्नाटक का विशेष हाथ रहा है । कन्नड़ के प्राचीन साहित्य से पता चलता है कि अन्य धर्मों के प्रति कर्नाटक का दृष्टिकोण आरम्भ ही ही अत्यन्त उदार रहा है ।^५ पर आख्य की बात यह है कि ईसा की सातवीं शताब्दी तक कर्नाटक में कृष्णोपासना का कोई भी स्पष्ट ऐतिहासिक उल्लेख नहीं मिलता । द्वितीय विक्रमादित्य द्वारा निर्मित विरुपा लया लोकेश्वर, काशी विश्वनाथ, मल्लिकार्जुन आदि प्राचीन मन्दिरों के स्तम्भों पर श्रीकृष्ण-जीवन विषयक कथाओं के चित्रण से इतना अवश्य विदित होता है कि सातवीं शताब्दी के पूर्व लोक में कृष्ण-कथाओं का बहुलता से प्रचार हो चुका था । यही स्थिति अल्पाधिक मात्रा में गुजरात की भी रही है । ऐसी दशा में केवल इतना ही कहा जा सकता है कि मराठी कृष्ण-नाम्य को कर्नाटक की देन विठ्ठल की कल्पना, हरिहर

१ महाराष्ट्र के पौंच संमदाय, पृ० ८० ।

२ नाथीचा भागवा धय, डॉ० श्रीरत्न तुलकशी, पृ० ११७ ।

३ वही ।

४ वही ।

५ कर्नाटक दशक, पृ० २३४ ।

६ कर्नाटक दशक, पृ० १७८ ।

७ वही, पृ० १५१-५४ ।

ऐवय तथा धार्मिक सहिष्णुता ही रही है, पर ग्यारहवीं-बारहवीं शताब्दी में महाराष्ट्र में कृष्णोपासना के स्वतंत्र रूप से आरम्भ में विशेषतया गुजरात का ही हाथ रहा है जो महानुभाव पन्थ के उदय में अभिलसित होता है।

मराठी काव्य पर गुजरात के प्रभाव का विवेचन करने के पूर्व प्राचीन गुजरात में कृष्ण-भक्ति के स्वरूप पर विहंगम दृष्टि डालना समीचीन होगा। गुजरात और काठियावाड़ के प्राचीन शिल्प के अवलोकन से प्रतीत होता है कि ईसा की गुजरात का प्रभाव और चौथी-पाँचवीं शताब्दी में गुप्त-राजवंश के आगमन के पूर्व गुजरात महानुभावों के कृष्ण में वैष्णव उपासना का कोई भी स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता।^१

वस्तुतः ईसा की आरम्भिक शताब्दियों में गुजरात में शैव धर्म का ही प्रचार था। तत्पश्चात् बौद्ध एवं जैन धर्मों के बढ़ते हुए प्रचार की प्रक्रिया-स्वरूप सातवीं शताब्दी के लगभग गुजरात में लघुलेश पाशुपत सम्प्रदाय का प्रादुर्भाव हुआ तथा वह समस्त गुर्जर देश में लोकप्रिय हो गया। इस सम्प्रदाय का उल्लेख आदि शंकराचार्य ने भी किया है।^२

इस वस्तुस्थिति का समर्थन गुजरात के प्राचीन मन्दिरों एवं शिलालेखों के अवलोकन से भी होता है। गुजरात के सभी प्राचीन मन्दिर या तो शिव के हैं या शिव-विष्णु के। विष्णु के स्वतंत्र मन्दिर के सम्बन्ध में केवल एक ही प्राचीन शिलालेख उपलब्ध है।^३ इसी प्रकार श्रीधर की देवपाटण-प्रस्तुति से रोहिणी-स्वामी मन्दिर का पता चलता है।^४ यद्यपि मन्दिर में केशवादि की ही मूर्तियाँ थी, तथापि उसके नामकरण से प्रतीत होता है कि उसका निर्माण बलमन्न तथा रोहिणी की पुण्य-स्मृति में हुआ था।^५ गुजरात में स्वतन्त्र रूप से कृष्ण-भक्ति का सर्वप्रथम ऐतिहासिक प्रमाण अनायाद का शिलालेख है जो सन् १३४६ का माना जाता है।^६ इस शिलालेख में कृष्ण-पूजा के लिए दान तथा उसमें गीतगोविन्द के आरम्भिक पदों के उद्धरण से प्रतीत होता है कि गुजरात में सर्वप्रथम कृष्ण-भक्ति का स्वतन्त्र रूप से प्रचार गीतगोविन्द की रचना के पश्चात् हुआ।^७ अतः आवश्यक था कि गुजरात की आरम्भिक कृष्ण-भक्ति में भागवत पर आधारित जयदेव की श्रृंगार-प्रधान भक्ति तथा प्राचीन वासुदेव-सम्प्रदाय की कृष्ण-भक्ति दोनों का प्रभाव पड़ता। यह प्रभाव स्वामी चक्रधर द्वारा प्रवर्तित महानुभाव पन्थ के तत्त्व-निरूपण में दृष्टिगोचर होता है।

महाराष्ट्र के आदि धार्मिक सम्प्रदाय महानुभाव-पन्थ के प्रवर्तक स्वामी चक्रधर माने जाते हैं। स्वामी चक्रधर स्वयं महाराष्ट्रीय नहीं थे। वे भरवत (वर्तमान भक्षी) के गुजराती राजा विनालदेव के पुत्र थे तथा उनका पहले का नाम हरिपालदेव था। यही हरिपालदेव आगे चलकर महाराष्ट्र में 'चक्रधर' के नाम से प्रसिद्ध हुए तथा महानुभाव पन्थ के प्रवर्तक बने। अन्ततः गुजराती होते हुए भी महात्मा चक्रधर ने धार्मिक कार्य के लिए

१. अक्वॉलोजी ऑफ़ गुजरात, एच० डी० संकलित, पृ० २२।

२. वही।

३. वही।

४. वही।

५. वही।

६. वही।

गुजरात को छोड़कर महाराष्ट्र को चुना तथा महानुभाव तत्त्वज्ञान का स्रोत भाषा मराठी में प्रचार करते जनता को सच्चे धर्म की ओर अग्रसर किया। धर्म प्रचार के लिए महात्मा चक्रधर का गुजरात की अपेक्षा महाराष्ट्र को चुनना दो बानों पर प्रकाश डालता है। एवं यह कि उस समय गुजरात में पागुस्त, जैन तथा बौद्ध धर्मों के अत्यधिक प्रचार के कारण वहाँ किसी भी नूतन धार्मिक विचारधारा का उद्देश्य असम्भव था, तथा दूसरे, महाराष्ट्र में बौद्ध देववाद के अस्तित्व, उसने प्रति जनता की असीम आस्था तथा सामाजिक दुर्दशा के कारण सबसे पहले महाराष्ट्र को ही मार्ग-दर्शन की आवश्यकता थी। स्वयं महात्मा चक्रधर के वचन 'महाराष्ट्री अमाव' (महाराष्ट्र में रहना चाहिए) इसी पार्श्वभूमि को सूचित करते हैं। अतः महानुभाव पंथ के तत्त्वज्ञान तथा उनके अन्तर्गत कृष्ण के स्वरूप का विवेचन करने से पहले उन परिस्थितियों पर विचार करना अनिवार्य है जो इस पंथ के आदिमार्ग के कारण बनीं।

मराठी नाथ ग्रंथों का आरम्भ सगभग बारहवीं शताब्दी से होता है।^१ जिस समय महात्मा चक्रधर का महाराष्ट्र में आगमन हुआ, तब से लेकर उनके प्रयाण-काल तक महाराष्ट्र पूरी तरह स्वाधीन था तथा परतन्त्रता के दुष्परिणामों का उसे छेदक भी अनुभव नहीं था। यह वह काल था जब महाराष्ट्र पर मादख राजाओं का राज्य था। मादख राजा स्वयं धर्मालय थे तथा वेदान्त में उनकी पूर्ण आस्था थी। ऐसी दशा में आवश्यक था कि अनेक विद्वान् पंडित राजाधन प्राप्त करते और वस्तुस्थिति भी यही थी। राजाओं की उदार एवं सहिष्णु प्रकृति के कारण जैन, लिंगायन, जायसी, नाथ, बौद्ध आदि संप्रदायों के अनुयायी भी अपने-अपने मतों का यत्न-श्रम प्रचार कर रहे थे। ई० स० ११५५ में मुकुन्दराज द्वारा रचित 'विवेक तिथु' से इसी वस्तुस्थिति का पता चलता है।^२ पर राजाधन के कारण मुख्यतः बौद्ध धर्म का ही बोलबाला था। दूसरे 'गद्दों' में महात्मा चक्रधर के आगमन के पूर्व महाराष्ट्र में पागुष्प अथवा विषम रूप धारण किए हुए था तथा उसकी विषमता केवल आध्यात्मिक क्षेत्र तक ही सीमित न रहकर दैनिक व्यवहार में भी व्याप्त हो चुकी थी। इस विषमता के फलस्वरूप समाज का निम्न वर्ग तथा स्त्रियाँ धर्म से वंचित रह गई थीं। तत्कालीन हेमाद्रि पंडित की 'चतुर्वर्ग चिन्तामणि' के 'व्रतखण्ड' में विभिन्न देवताओं की उपासना के लिए वय में लगभग दो हजार व्रतों का आयोजन से पता चलता है कि इस समय अनेक देवताओं की उपासना के माध्यम्य अनेक व्रतों का पालन करना धर्म का एक आवश्यक अंग बन चुका था, जो स्पष्ट रूप से अन्य वर्गों पर ब्राह्मणों की सत्ता को सिद्ध करता है। अनेक देवताओं की उपासना के कारण ही आचार में भी अनेक एतद् समाविष्ट हो गए थे, यथा शोकुल-अष्टमी, गणेश चतुर्थी के व्रत और भवरात्र मंदो की पूजा के साथ-साथ विजयादशमी को भस्म का कलियान। इस प्रकार एक ही ध्येय तक पहुँचने के लिए एक साथ अनेक मार्गों का अनुशीलन हो रहा था। महात्मा चक्रधर ने इसने परिणाम को समझा और बहु-देववाद के दुष्परिणाम को रोकने के लिए एक-वरवाद पर जोर दिया। अपने प्रतिपादन में ईश्वर निर्मित एक सृष्टि में उन्होंने ५१ कोटि, सवा लाख दस देवताओं को माना तथा उनके 'पूनाधिक सामर्थ्य' के अनुसार उनमें फर्क को भी भिन्न भिन्न बताया। उन्होंने इस बात पर

१ मराठी सन्नी का सांघादिक काव, डॉ० वि० वि० कोन्ते, पृ० १०।

२ वही, पृ० ११।

जोर दिया कि मोक्ष-प्राप्ति के लिए अनेक छोटे-बड़े देवताओं की उपासना करना आवश्यक नहीं है, क्योंकि वास्तव में ये सब देवता ईश्वर के अधीन हैं तथा मोक्ष देने में सर्वथा असमर्थ हैं। मोक्ष केवल ईश्वर ही दे सकता है, अतः अनन्य भाव से उसीकी उपासना करने से जीव उन्हींके फल को प्राप्त करता है। पुण्य का खय होते ही फिर से अपनी मूल अवस्था में पहुँच जाता है। एकेश्वरवाद के प्रतिपादन के लिए महात्मा चक्रवर्त ने शंकराचार्य के अद्वैतवाद का खण्डन करके द्वैत को माना है तथा अनेक देवी-देवताओं की उपासना से जीव-मात्र को मुक्त करने के लिए उन्हें निवेदों को अवगम्य बतलाया, क्योंकि उनके मतानुसार वेदों की दृष्टि केवल माया अथवा चैतन्य देवता तक ही सीमित है—

‘कल्हणी एकु वेदु विभागु चैतन्याचेया अस्तित्वातेजाणे’

(वेदों की दृष्टि केवल चैतन्य देवता अथवा माया तक ही सीमित है।) और माया है परमेश्वर की दासी। वेद विषमता का मूल आधार होने के कारण उन्होंने उनकी अयोग्यता सिद्ध की तथा इस प्रकार चातुर्वर्ण्य की मृंखला से समाज को मुक्त करने का प्रयत्न किया। साथ ही अपने अनुयायियों को ‘चातुर्वर्ण्यं चरेत् भिक्षुम्’^१ का उपदेश देकर उन्होंने आहार-सम्बन्धी भेदाभेद का खण्डन किया। उन्होंने शूद्र और स्त्री—दोनों को संन्यास का अधिकारी माना तथा आवश्यकता पड़ने पर अछूतों की बस्ती में जाकर भी धर्म का ज्ञान प्राप्त करना स्वीकार किया—

‘महारवाडाहोति धमुं काडाया’^२

इसी प्रकार उन्होंने जुआखूत का विरोध करके मद्य को निषिद्ध माना—‘नत्त द्रव्य न सेवा गा’^३ तथा अहिंसा के साथ संन्यास की प्रशानता दी। अतः हम देखते हैं कि महात्मा चक्रवर्त ने उन सभी तत्त्वों को अंगीकार किया जो जनता को उन्नति की ओर ले जाने वाले थे। इन सभी तत्त्वों का वीज गीता में होने के कारण उन्होंने गीता को प्रमाण ग्रन्थ माना तथा कृष्ण को साक्षात् परमेश्वर का अवतार मानकर शंकराचार्य के पंचायतन की अस्वीकार करते हुए श्री दत्तात्रेय (एकुमुखी) श्रीकृष्ण, श्री चक्रपाणि, श्री गोविन्द प्रभु तथा श्री चक्रवर्त को साकार परमेश्वरावतार मानकर ‘पंचकृष्ण’ की उपासना को मान्यता दी।

महानुभाव तत्त्वज्ञान का मुख्य आधार गीता होने के कारण महानुभाव तत्त्वज्ञान के रूप में एक प्रकार से गीता के ही सिद्धांतों की पुनरावृत्ति-सी प्रतीत होती है। जिस प्रकार गीता में प्राचीन ज्ञान, कर्म और भक्ति को एकसूत्र करके विभिन्न साधना-पद्धतियों में सामंजस्य स्थापित किया गया है, उसी प्रकार महात्मा चक्रवर्त ने सभी प्रचलित धर्म-सम्प्रदायों के श्रेष्ठतम तत्त्वों को एकसूत्र करके वास्तविक धर्म का स्वरूप निरविवेक किया। उनका कथन—

सकळही शास्त्रें या आस्त्रासि मिळोति: परि हें कल्ह्याहीं न मिळे ^४

१. सृष्टपाठ सं० ६० वा जेजे, विचारमाला, १४।

२. वही, आचारमाला, ८१।

३. वही, आचारमाला, १४६।

४. वही, उपोद्घात, पृ० ६।

५. सृष्टपाठ, विचार, पृ० १५१।

(सभी शास्त्र इसमें आ जाते हैं, परन्तु यह स्वयं सबसे भिन्न है ।)
इसी सत्य की ओर निर्देश करता है ।

महानुभाव पद्म श्रीकृष्ण का उपासक होते हुए भी वैष्णव पद्म नहीं है, क्योंकि वह कृष्ण को अथ वैष्णव-सम्प्रदायों की भाँति विष्णु का अवतार न मानकर साकार परमेश्वर-वतार मानता है ।

“आत्रह्यमुवनात्सोका पुनरावतिनोऽप्यु न”^१

के आधार पर ब्रह्मलोक सहित सभी लोक पुनर्जन्म देने के लिए बाप्य हैं । सब भला विष्णु का बँकूष्ठ अविनाशी कैसे हो सकता है और विष्णु-उपासना का फल है बँकूष्ठ प्राप्ति ।

“तद्यन्त्रिह कमजित सोक शीवते एवमेवमुभावे न पुण्यजित सोक शीयते”^२

में भी पुण्य द्वारा प्राप्त किये हुए परलोक का लय माना गया है । इस प्रकार महा नुभाव पद्म के कृष्ण की कल्पना दक्षिण के वैष्णव सम्प्रदायों में प्रभावित न होकर कृष्ण विषयक प्राचीन भाष्यनाओं पर आधारित है तथा उनका सीधा सम्बन्ध द्वारावती या द्वाराका से है जहाँ ईसा-पूर्व लगभग दूसरी सताव्वी सन कृष्ण विष्णु के अवतार न समझे जाकर परमेश्वरावतार माने जाते थे । अतः इस भाष्यना में प्राचीन परम्परा का ही निर्वाह अभि लक्षित होना है जिस परवर्ती सन्तों ने भी यत्र-तत्र स्वीकार किया है यद्यपि साधना के क्षेत्र में न पूजकपेक्ष वैष्णव ही थे । सन्त रामदास न बचन—

‘बहुष्ठनाम विष्णुष्टु गावें । सत्य लोक नाम ब्रह्मष्टु गावें ।

अमरावती इष्टावें, स्थित आसते ॥११॥

येयें ज्या देवावें भजन करावें । तेयें त्या देवसोचीं रहावें ॥२३॥

मुहृत आहे तब भोगिनी मुहृत सरताच डकानुन बेती ।

आपण बेचते असती । जसे तैसे ॥२६॥^३

(विष्णुलोक का नाम बहुष्ठ है और ब्रह्मलोक का सत्यलोक । इन्द्र का स्थान अमरावती सबसे नीचा है । यहाँ जिस देवता की भक्ति करोगे उसी के लोक में पहुँचोगे । जब तक पुण्य होगा सुखों का उपभोग करोगे । पुण्य समाप्त होते ही पुन मृत्युलोक में जाना पड़ता है परन्तु देवता जैसे वे बँस ही रहते हैं ।)

महानुभावपद्मी इसी मान्यता का समर्थन करते हैं ।

सत्य एकनाथ कहते हैं—

“न सगे मुक्ति मुक्ति न सगे स्वर्गवास,

नको बहुष्ठवास देवराया ।

न सगे योग याग अष्टांग साधन,

न पुके बचन येजें काहीं ॥४

(न मुझे मुक्ति चाहिए, न मुक्ति । न स्वयं-मुख । न वैकुण्ठ । योग-याग आदि

१ गीता, अ १६ ।

२ छान्दोग्य उपनिषद्, अ १६ ।

३ दामोदर, अ १० ।

४ एकनाथी भागवत, अध्याय २७०५ ।

अष्टांग साधनों की भी मुझे आवश्यकता नहीं, क्योंकि इनसे भव-वन्धन नहीं टूटता ।)

इसी प्रकार सन्त तुकाराम भी वैकुण्ठ के सुख को नाशवान् मानते हैं—

“नको वैकुण्ठीचा वास । असे तथा सुखा नाश ।”^१

(मुझे वैकुण्ठ का सुख नहीं चाहिए, ऐसे सुख का नाश होता है ।)

श्रीकृष्ण को परमेश्वरावतार मानने के साथ-साथ महानुभाव पन्थ ने भागवत में वर्णित कृष्ण-लीलाओं को भी मान्यता दी है । कृष्ण और गोपियों का रास अलौकिक क्रीड़ा है तथा उसमें हिन्दी-कृष्ण-काव्य की भाँति लौकिकता का कहीं भी छुट नहीं है । इसी प्रकार महानुभाव पन्थ के सन्त-कवियों ने राधा और कृष्ण को लेकर भक्ति भृङ्गार के पदों से काव्य-भण्डार को सही भरा है । अपने सिद्धान्त-निरूपण में उन्होंने प्रेमदान को अवश्य स्वीकार किया है, पर वही प्रेम का स्वरूप शुद्ध प्रेम-भाव है, क्योंकि परमेश्वर स्वभावतः कृपाधु है तथा वह अवतार भी भक्तों के उद्धार के लिए तथा उन्हें अपना सान्निध्य प्रदान करने के लिए ही धारण करता है । भक्तों को मोक्ष प्रदान करना उसे अत्यन्त प्रिय है जिसके लिए वह स्वयं बारम्बार साकार होता है ।

“परमेश्वर निर्वैरो निराकार असे, परिकृपावशें सावेवो

साकार होए, अवतरे, आपुलें सन्निधान है ।”^२

(परमेश्वर निर्विकार, निराकार है, किन्तु कृपावश वह साकार होकर अवतार लेता है तथा भक्तों को अपना सान्निध्य प्रदान करता है ।)

शांकराचार्य की भाँति केवल ज्ञान को ही मोक्ष का साधन न मानकर महानुभाव पन्थ के आचार्यों ने ज्ञान और भक्ति दोनों को मान्यता दी है । परमेश्वर की अनन्य-भक्ति के लिए ईश्वर, जीव, वेक्ता और प्रपंच का सार्थक ज्ञान आवश्यक है । जो जैसा है, उसे वैसा जानना ही ज्ञान है—

“जे जैसे असे ते तैसे जाणजे तें ज्ञान”

(जो जैसा है, उसे वैसा समझना ही ज्ञान है और यही ज्ञान की सार्थकता है ।)

इस प्रकार मराठी भक्ति-काव्य को महानुभाव आचार्यों की देन है—जनेक देवी-वैक्ताओं को छोड़कर केवल परमेश्वर की ही अनन्य भक्ति-भाव से उपासना, विष्णु से भी श्रेष्ठ परमेश्वर के रूप कृष्ण का स्वीकार, परमेश्वर का मूल रूप में निराकार होना तथा कृपावश भक्तों के लिए साकार होना, दलित और शोषित वर्गों को धर्म का अधिकार, हिंसा और मादक द्रव्यों का निषेध तथा संन्यास की आवश्यकता । इन सभी बातों का परवर्ती मराठी काव्य पर न्यूनाधिक प्रभाव पड़ा है ।

महानुभाव पन्थ के प्रमुख ग्रन्थ सात माने जाते हैं—१. ‘वत्सहरण’, २. ‘शिशुपाल वध’, ३. ‘उद्धव गीता’, ४. नरेन्द्र कवि कृत ‘रुक्मिणी स्वयंवर’, ५. ऋद्धपुर वर्णन, ६. सह्याद्रि वर्णन तथा ७. ज्ञान प्रबोध । इन ग्रन्थों के आचार-स्तम्भ श्रीमद्भगवद्गीता तथा भागवत होने के कारण ‘वत्स हरण’, ‘शिशुपाल वध’ तथा ‘रुक्मिणी-स्वयंवर’ में भक्ति-भृङ्गार की ही बहुलता दृष्टिगोचर होती है । ‘रुक्मिणी-स्वयंवर’ में भृङ्गार रस की प्रधानता होने के कारण यह ग्रन्थ

१. तुकाराम गाथा, नि० सा० प्र० ७७०, २२११ ।

२. सुत्रपाठ, हरि नारायण नेने, प्रथम सूत्र ।

इतना लोकप्रिय हुआ कि परवर्ती-काल में इसकी दशा देखी गई कवियों ने रसिमणी स्वयंवर लिखे। उपर्युक्त ग्रंथों में शृंगार की प्रचुरता अवश्य रही है, परन्तु यह महानुभाव पद्य की मान्यता न होकर कवियों की व्यक्तिगत रुचि की ही सूचित करती है। उदाहरण के लिए 'गिरुपाल वध'-असे शृंगार प्रधान तथा लोक प्रिय ग्रंथ की रचना करने के पश्चात् भास्कर भट्ट शोरीकर ने जब ग्रन्थ अपने गुरु-पुत्र भावे व्यास को दिलाया तब वे कह उठे, "भट्टो हा ग्रन्थ निरा झाला अस गरि निवृत्तोजोगा नहूँचि हा शृंगारिया प्रवृत्ता जोगा जाया असे" (भट्टो ग्रन्थ सुन्दर बन पडा है, पर वह निवृत्ति मार्गानुगामी के लिए न होकर शृंगारिक प्रवृत्ति मार्गानुगामी के योग्य है।)।^१ गुह भाई के अभिमत से कवि इतना आहत हुआ कि अपने वध उमने भागवत के एकादश स्कन्ध पर 'उद्धवगीता' नामक निवृत्तिपरक टीका लिखी। शृंगार प्रधान काव्य में भी महानुभाव कवियों ने रसिमणी और कृष्ण की ही अपने शृंगार का विषय बनाया है जो दाम्पत्य या कान्त भाव पर ही आधारित है। हिन्दी भक्ति काव्य की भाँति उमने राजा का सवय अभाव है। महानुभाव कवियों द्वारा प्रवर्तित इसी परम्परा को अन्य परवर्ती साम्प्रदायिक कवियों ने भी निभाया, जिसके फलस्वरूप मराठी भक्ति-काव्य में राजा और गोपियों को लेकर बिसदु शृंगारिक काव्य का समावेश न हो सका, जैसा उत्तर भारत के भक्ति-काव्य में उपलब्ध होता है।

जयदेव की गीति
परम्परा और तेलुगु
कृष्ण-गीतों का पर
और भजन साहित्य
पर प्रभाव

मराठी भजन और पद-साहित्य पर जयदेव की गीति-परम्परा और तेलुगु कृष्ण गीतों के प्रभाव का विवेचन करने से पूर्व, दक्षिण और उत्तर में भक्ति के स्वरूप तथा भजन एवं पद-साहित्य की उत्पत्ति के लिए उत्तरगामी परिस्थितियों पर विचार कर लेना नितांत आवश्यक है।

हम पहले देख चुके हैं कि ईसा-पूर्व दूसरी शताब्दी तक वासुदेव की उपासना के रूप में जनय भक्ति का प्रचलन महाराष्ट्र में विद्यमान था। ईसा की चौथी शताब्दी से संस्कृत साहित्य में भक्ति की प्रधानता अभिलक्षित होती है तथा दसवीं शताब्दी तक यह प्रवृत्ति अधिकाधिक बढ़ती हुई निम्न दी जाती है।^२ दसवीं शताब्दी तमिल, बंगाली मराठी वगैरे प्रांतीय भाषाओं का उदय-काल होने के कारण भक्ति की इस पूर्व पीढ़ी का उन पर पूर्ण प्रभाव पड़ा। ईसा की दूसरी-तीसरी शताब्दी से लेकर सोलहवीं शताब्दी तक का प्रांतीय भाषाओं का साहित्य भक्ति प्रधान साहित्य रहा है। इतना अवश्य है कि प्रत्येक प्रांतीय भाषा में प्रांतीय विशेषता तथा भाषानुरूप भक्ति का स्वरूप बरकता रहा। दक्षिणी साहित्य में कमला, मराठी साहित्य में बुद्धिवाद तथा समाग्र-हित, हिन्दी में शृंगार तथा रचीनता और बंगला में स्वनिष्ठता इसी प्रांतीय विशेषता की सूचि करती हैं।

संस्कृत के बाद परम्परागत प्राकृत भाषा में भी भक्ति की प्रधानता रही। तमिल भाषावादी कवियों का साहित्य वैष्णव भक्ति का सबसे प्राचीन प्राकृत साहित्य है। आलवार

भक्त-कवि परब्रह्म की उपासना भगवान् वासुदेव के रूप में करते थे।^१ उनकी भक्ति ऐकांतिक भक्ति थी तथा उसमें मधुर भाव की प्रधानता सर्वत्र दृष्टिगोचर होती है। आण्डाल कोई के पदों में तो कान्त-भाव का अत्यन्त सुन्दर निरूपण हुआ है। साहित्य सूत्रों में भक्ति-निरूपण के लिए यत्र-तत्र मानवीय प्रेम के उल्लेखों के पश्चात् सर्वप्रथम आलवार भक्त-कवियों के पदों में ही मधुर भाव का सर्वप्रथम दर्शन होता है और सम्भवतः भागवत-पुराण में प्रतिपादित मधुरा-भक्ति पर भी आलवारों की मधुरा-भक्ति का विशेष प्रभाव रहा है। भागवत तथा यदुपुराणों में द्राविड़ देश के नारायणीय भक्तों का उल्लेख सम्भवतः आलवारों को लेकर ही हुआ है^२ तथा उपर्युक्त सम्भावना की पुष्टि करता है। वैसे भी आलवारों का आरम्भ ईसा की दूसरी-तीसरी शताब्दी से माना जाता है^३ तथा भागवत-पुराण का रचना-काल ईसा की छठी से लेकर आठवीं शताब्दी से पहले नहीं पहुँचता।^४

आलवारों की मधुरा-भक्ति तथा भागवत-पुराण के रास-वर्णन के योग से ही समस्त भारत में नीवहवीं शताब्दी में समस्त शास्त्रों एवं दर्शनों को एक ओर ठेककर कृष्ण-भक्ति की प्रवण धारा प्रवाहित हो उठी तथा मधुर भाव के लिए लक्ष्मी अथवा हकिमणी योग्य न होने के कारण राधा का प्रादुर्भाव हुआ। कृष्ण की सखी के रूप में राधा का ऐतिहासिक उल्लेख अमोघवर्ष राजा की १८० की प्रशस्ति में मिलता है।

भागवत में श्रीकृष्ण की रास-क्रीड़ा का अत्यन्त सरस वर्णन है। इसी प्रकार बाल-क्रीड़ा-वर्णन, ऋतु-वर्णन, गोप-क्रीड़ा, वेणुनाद-वर्णन, गोपी-वस्त्रहरण, शरद्-ऋतु-दर्शन, कृष्ण-गोपी-संवाद, गोपियों की प्रार्थना, गोपियों का बिरह, विलाप, श्रीकृष्ण-दर्शन, कृष्ण द्वारा गोपियों का समाधान आदि शृंगार-भक्ति के अनेक विवरण भागवत में हैं। भागवत में शृंगार-भक्ति का आश्रय अलौकिक तत्त्वज्ञान के निरूपण के लिए लिया है तथा भक्ति के ही प्रकार माने हैं—

श्रवणं कीर्तनं धिष्णोः स्मरणम् पादसेवनम् ।

अर्चनं वंदनं वास्यम् सख्यमात्मनिवेशनम् ॥

नारद सूत्र में गुण-महात्म्यासक्ति, रूपासक्ति, पूजासक्ति, स्मरणासक्ति, दासासक्ति, सख्यासक्ति, कांतासक्ति, वात्सल्यासक्ति, आत्म-नियेदनासक्ति, तन्मयतासक्ति, परमविरहासक्ति आदि भक्ति के ग्यारह प्रकारों में कांतासक्ति तथा परम-विरहासक्ति को भी मान्यता दी गई है तथा इसीका विशद वर्णन भागवत में हुआ है।

इस प्रकार शृंगार-भक्ति के मूल में अलौकिक तत्त्व-ज्ञान के निरूपण का व्यय होते हुए भी सरस वर्णन-शैली तथा उसमें बिरह, मिलन, आसक्ति आदि भासमान लौकिक गुणों का समावेश होने के कारण भक्ति के क्षेत्र में मधुर भाव को प्रधानता मिली, जिसके परिणामस्वरूप ईसा की बारहवीं शताब्दी में दक्षिण में निम्बार्काचार्य द्वारा राधा और कृष्ण की भक्ति पर विशेष बल दिया गया तथा विष्णु स्वामी ने भी इसी भक्ति-प्रवृत्ति को स्वीकार किया। ईसा की दसवीं शताब्दी में पतनोन्मुख बौद्ध धर्म के प्रभाव में बंगाल में निर्वाण

१. गुजरात एण्ड इन्डियन लिटरेचर, के० एम० मुन्शी, पृ० १७४।

२. नारायण भागवत धर्म, डॉ० श्रीधर कुलकर्णी, पृ० १४२।

३. वही, पृ० १४२-४३, १४२।

४. गुजरात एण्ड इन्डियन लिटरेचर, के० एम० मुन्शी, पृ० १७४।

का एवमात्र मापन गुरु के सम्मुख घरीर समर्पण करना माना जाने लगा था तथा प्रबलित रास-लीलाया तथा लोक-गीतों व कारण राधा और कृष्ण का प्रेम लोक-प्रिय बन चुका था।^१ इन दोनों पारस्त्रीयों की पादव भूमि पर उपाधिनि ७ ग्यारहवीं और विद्यापति ने वार हवीं तताङ्गी म राधा और कृष्ण का लेकर सम्भोग और विप्रलम्भ शृंगार में भक्ति का पुट दबेर सुन्दर चित्र और तथा भक्ति व निरूपण व निरूपण स्पष्ट, स्पष्ट, रस मय का आशय लन की एक प्रथा-सी चल रही। इसके पूर्व ब्रह्मानन्द की अभिव्यक्ति के लिए सबसे श्रेष्ठ सुवान्त का रूप में मानवी शृंगार का आशय लिया गया था, क्योंकि ब्रह्मानन्द की अनुभूति की व्यक्त करने के लिए कोई भी भाषा समर्थ नहीं है। अतः अलौकिक मुक्त की एक अवस्था विनोद को यतिविन् अनुभूतिमय वनाम के लिए ही सम्भोगप्रति मानव सुलभ सुलभ अनुभूति का उपमा की गई। जन्म प्रेत न भी भाषा की अगम्यता की ही धर्म में शृंगार व समावेश का कारण माना है।^२ इसका ही नहीं, अपन मत की पुष्टि के लिए उसने सप्त प्लाटिनस को भी उद्धृत किया है। सप्त प्लाटिनस कहत हैं—

Those to whom this heavenly love is unknown may get some conception of it from earthly love and what joy it is to obtain possession of what one loves most

शृंगार के माध्यम से ब्रह्मानन्द की अनुभूति का यह प्रकार केवल भारतीय भक्ति-काव्य में ही नहीं मिलता, अपितु समार के सभी धर्मों में उगरे दान होते हैं। सूफी पथ में इरावादी की (मानवी प्रेम की) इसके हज़ीजी (ईश्वरी प्रेम) का एव सोपान माना गया है। सूफी पथ की यह मायता भी उपर्युक्त कथन की पुष्टि करती है।

आध्यात्मिक अनुभूति की अभिव्यक्ति के लिए मानवी शृंगार को माध्यम के रूप में स्वीकार कर लेने के कारण विषय निरूपण तथा रस निरूपण के लिए शृंगार व सभी उपा दानों का प्राथमिक चित्रण आवश्यक है इन आवश्यकता-पूर्ति के लिए शृंगारिक हाव भावों के विशद वर्णन और जनसाधारण में आध्यात्मिक अनुभूति के अस्तित्व के अभाव के कारण परिणाम में अनुभवगम्य हान के कारण ही शृंगार, जो वस्तुतः माध्यम होता है जनसाधारण के लिए प्रधान बन जाता है और भक्ति गीत रूढ़ जाती है। मध्य-युगीन कृष्ण भक्ति-काव्य की रीतिरिक्त के उत्तम शृंगार प्रधान काव्य में परिणति का यही रहस्य है।

मानवी शृंगार अथवा अध्यात्म-वत्त्व आशयानुसूक्त अनुभूतिमय और भाव-महान होने के कारण रस स्थिति में आशय की अभिव्यक्ति का सक्षिप्त, महान तथा सगीतमय होना आवश्यक है। मध्ययुगीन धर्मों तथा भक्ति-गीतों की सर्जन व पीछे यही सत्य काय करता हुआ प्रतीत होता है। मध्य-युग का समस्त भारतीय भक्ति-काव्य स्वानुभूति पर आधारित होने के कारण सगीतात्मक है तथापि कृष्ण को लेकर शृङ्गार प्रधान भक्ति-धर्मों एक गीतों के स्रष्टा के रूप में आँदाल कोड़े के पक्षपात ही व्यक्त आते हैं, परन्तु कृष्ण, राधा और दूती को लेकर शृङ्गार प्रधान भक्ति-धर्मों की रचना में जगदेव प्रथम सिद्ध होते हैं। जगदेव के काव्य में शृङ्गार के साथ भक्ति का सुन्दर समन्वय होते हुए भी उनका गीतपोविन्द प्राथमिक रूप में शृङ्गार प्रधान गीति-काव्य है। भाषा-सौष्ठव, ध्वनी की बचीनता, रसनिष्पत्ति

१ गुणराज परर इत्य लिटरेचर, के० धर्म० मुरारी, प० १२८ ।

२ रीतिवत्त का सेवेस, बो० डी प्रेट, प० १८-१९ ।

और वाक्चातुर्य तथा चित्रण की विशिष्टता के साथ-साथ काव्य का विषय राधा और कृष्ण होने के कारण गीतगोविन्द अत्यन्त अल्पकाल में लोकप्रिय बना तथा शीघ्र ही समस्त भारत के भक्ति-साहित्य में उसे अनुपम स्थान मिला। भक्ति और शृङ्गार के मधुर संमिश्रण तथा मधुर संगीत के साथ-साथ कोमलकान्त-पदावली के कारण रवीन्द्रनाथ ठाकुर तक के सभी श्रेष्ठ कवियों पर जयदेव का प्रभाव अभिलक्षित होता है।^१ इतना ही नहीं, परवर्ती साहित्य-शास्त्रकारों ने अनुराग, विरह, सत्कंठा, मिलन तथा अभिसार आदि के विवेचन के आधार के रूप में जयदेव का ही उपयोग किया है। काव्य-प्रकाशकार मम्मट तथा 'साहित्य-दर्पण'-कार विश्वनाथ ने जयदेव के अस्कार-संभव पर मुग्ध होकर अपने ग्रंथों में उसके उदाहरण दिए हैं। वस्तुतः जनता को कृष्ण-गीत गाने के लिए स्फूर्ति प्रदान करने वाले काव्यों में गीत-गोविन्द का सर्वप्रथम स्थान है। अनावद के शिलालेख (सन् १३४८ ई०) में गीतगोविन्द के आरम्भिक पदों का उल्लेख^२ गीतगोविन्द की लोकप्रियता ही सिद्ध नहीं करता, वरन् अन्य प्रदेशों पर उनके प्रभाव को भी निर्दिष्ट करता है। तेलुगु कृष्ण-गीतों में जयदेव की पदावली का प्रभाव स्पष्ट रूप से अभिलक्षित होता है, क्योंकि एक तो गीतगोविन्द संस्कृत की रचना थी तथा एक श्रेष्ठ भक्ति-काव्य के नाते भारत का कोई भी प्रदेश उससे अनभिज्ञ न था और दूसरे जबकि तेलुगु कृष्ण-गीतों की रचना ईसा की चौदहवीं शताब्दी के पश्चात् आरम्भ हुई थी^३ ताल्लपाक अण्णम्माचार्य (ई०स० १४२८—१५०६) ने सूर की ही भाँति कृष्ण-भक्ति से प्लावित शृङ्गारपरक हज़ारों पद लिखे हैं, पर उनकी शृङ्गारिक रचनाओं में मादक वासना न होकर भावों की स्वाभाविक मधुरिमा है।^४ अण्णम्माचार्य तेलुगु पद-साहित्य के प्रणेता माने जाते हैं। तेलुगु के कृष्ण-गीत एवं पद जयदेव की ही भाँति शृङ्गारपरक हैं। इस दृष्टि से तेलुगु-पद-साहित्य पर जयदेव का प्रभाव केवल विषय-व्ययन की ही दृष्टि से अभिलक्षित होता है, गीतात्मकता की दृष्टि से नहीं, क्योंकि तेलुगु स्वयं ही संगीत-मधुर भाषा है तथा गहन भावानुभूति की अभिव्यक्ति संगीत द्वारा ही सम्भव हो सकती है। फिर भी यह न भूलना चाहिए कि तेलुगु कृष्ण-गीतों पर जयदेव का प्रभाव प्रत्यक्ष न होकर अप्रत्यक्ष रूप में ही दृष्टिगत होता है, क्योंकि तेलुगु कृष्ण-गीतकारों का विषय वस्तुतः गीतगोविन्द का ही विषय न होकर लोक-रस का भी विषय था। गीतगोविन्द ने इस लोक-रस को काव्यबद्ध करके कृष्ण-भक्ति-परक शृङ्गारिक पदों की परम्परा चलाई। इस परम्परा-निर्वाह में ही अन्य प्रादेशिक भाषाओं के साहित्य में जयदेव का प्रभाव अन्तर्निहित है।

मराठी में भी जयदेव का प्रभाव शृङ्गारिक काव्य की परम्परा के रूप में ही देखा जा सकता है, क्योंकि आरम्भ से ही मराठी काव्य क्षाण्ट-रस-प्रधान रहा है। ऐसी दशा में यथ-तथ शृङ्गारिक निरूपणों का समावेश, जो शान्त भाव का पूरक नहीं है, प्राचीन निरूपण-शैली तथा लोक-रस को ही चरितार्थ करता-सा प्रतीत होता है। पहले कहा गया है कि मराठी कृष्ण-भक्ति-काव्य में श्रीकृष्ण तथा रुक्मिणी को लेकर कान्तभाव की ही प्रशंसा मिली

१. मराठी साहित्यांतील मधुराभ्युदय, डॉ० प्र० न० जोशी, पृ० ३०।

२. आध्यात्मोत्तरी आदि गुजरात, एच० टी० संकलित, पृ० २२८।

३. तेलुगु और उसका साहित्य, द्रनुमन्दास्वी 'अभ्यान्ति', पृ० ३०।

४. वही, पृ० ३३।

है। यत्र-नत्र गोपी भाव का समावेश लोक-रुचि के समाधान के लिए ही हुआ है। समस्त मराठी काव्य में कृष्ण का दक्षिणो-पति अथवा दक्षिणी वर के रूप में वर्णन^१ इस कथन की पुष्टि करता है। मराठी भक्ति-काव्य की विंगारुता में मधुर भाव विषयक पदों का नगण्यप्राय समावेश भी लोक-रुचि के रूप में बाह्य प्रभाव का ही सूचित करता है। सर्वेष्टी कनकर, पानेश्वर, रामदेव, तुकाराम आदि के कवनों में जो मोटा-सा शृंगार का छुट मिलता है, वह केवल तत्त्व निरूपण के लिए ही हुआ है। इन उल्लेखों की भी दो भागों में बांटा जा सकता है। एक में परमेश्वर और जीव-मन्मथी निरूपण के लिए पति और पत्नी का रूपक आना है और दूसरे भाग में कृष्ण-लीला विषयक परम्परा निर्वाह अथवा कृष्ण की गोपियों के साथ लीलाओं के उल्लेख। इन दोनों प्रकार के कवनों में शृंगार के स्पष्ट उपकरणों का प्रायः ही कहीं आशय लिया गया हो। सभी स्थला पर भाव का ही प्रधानता दी गई है। उदाहरण के लिए पानेश्वर के निम्नलिखित अंशों का उद्देश्य पति और पत्नी के आलिंगन का चित्र अंकित करना न होकर परमेश्वर और जीव के अर्द्ध तथा दोनों के मिलन से होने वाले आनन्द का आभास करा देना भर है—

तिये आलिंगन घेळीं होय धारे आप बवळी ।

तेव जळ जसे जळीं, वेगळें न दिते ॥

कांभाकाणीं वायु हरये । तेव बोली हे भाव सोये ।

तैसें सुखि उरे स्वरूप । मुरती निते ॥^२

(आलिंगन के समय स्त्री अपने-आप अत्यन्त कोमल बन जाती है तथा जिस प्रकार जल जल में मिलने से एकरूप हो जाता है, उसी प्रकार स्त्री अपने पति से भिन्न नहीं िताई देती। जिस प्रकार आकाश में व्याप्त वायु आकाश से भिन्न नहीं बही जाती तथा उसके लिए दो की भाषा का प्रयोग नहीं होता, उसी प्रकार पति से आलिंगनबद्ध होते ही स्त्री का निजी अस्तित्व न रहकर मुरति के रूप में केवल आनन्द की ही अनुभूति बनी रहती है।)

जानदेव के एक दूसरे उदाहरण—

‘तुजविण बेल्हाळा कं सुख सोहळा ।

रखुमायेची बरा बिट्ठल सेजेन सगे बोळा’ ।

(‘तुम्हारे बिना कैसा सुख और कैसा मनोरञ्जन। बिट्ठल के बिना तो धीमा पर भौल भी नहीं लगती।)

ये भी मिलन की आतुरता ध्वनि होती है, विलाप की उत्तेजना नहीं।

पाहे पां वल्लभाचे वित्याजें, तिया वजांगनाची निजे

भजनीनसीया काय माझे । स्वरूप मळती ॥^३

(गोकुल की गोरिकाएँ यदि मुझे पति समझकर अपने अन्तःकरण मुझे समर्पित करने लगे तो क्या वे बिना मुक्त हुए रह जायेंगी ?)

क्योंकि—

१. वैष्णविक सौख्यम पद्यम् आत्मनः रेनितस मिष्टान्तः, गंगारकर, पृ० ८६ ।

२. मराठी साहित्यशास्त्र मधुसूदनजी, प्र० न० जोशी पृ० २२७ ।

३. जानेश्वरी (कृपटे) ६ ४६२ ।

भगवती फोड़ावयाची लागी । लोहो मिळो कां परित्याचे आंगी ।

का जे मिळतिये प्रसंगी । सोनेच होईल ॥^१

(अरे, लोहे के घन से भी पारस तोड़ा जाए, तो भी पारस के स्पर्श से लोहा सोना ही बन जाएगा ।)

उपर्युक्त दोनों अर्थों से शुद्ध प्रेम ही अभिव्यंजित होता है ।

स्वामी चक्रवर्त ने भी अपनी अमृत वाणी में श्रृंगारिक वर्णनों को स्थान न देकर विषय-वृत्ति को पाशवी वृत्ति माना है । परमेश्वर को भिन्न देवी-देवताओं के क्षेत्र में भी उन्होंने विषय की केवल भावपूर्ण माना है—

‘श्रृंगाररूढ़ होइजे, तो उसीट्या बिलो भोगणें कीं’ :

बिलो तों हावभावोंचि भोगी सरे ।^२

(सारीरिक सम्भोग तो झूठा सम्भोग है । सम्भोग तो हाव-भावों में ही समाप्त हो जाता है ।)

नामदेव के अर्थों में श्रृंगारिक पदों का विपुल वर्णन मिलता है, पर उसका आधार भागवत-पुराण ही रहा है ।

ऐकतांजि नाब मोकुळींच्या नारी, पाहावया हरि निघताती ।

स्तन देतां बाळें टाकिणीं भूमि-सो, भोकाळ्या केशी निघताती ॥

(बंशी की ध्वनि सुनते ही हरि के दशन के लिए गोपियाँ शिशुओं को बूध पिलाते-पिलाते अपने बाल धाँपे बिना ही दौड़ पड़ती हैं ।)

इस पद में वर्णित गोपियों की तमन्यता तथा भाग-दौड़ भागवत-पुराण के वर्णन^३ से बहुत-कुछ मिलती-जुलती है । और फिर कृष्ण और गोपियों की केलि-क्रीड़ाओं का विपुल वर्णन करने के पश्चात् निम्नलिखित अर्थ में नामदेव को बताना पड़ा है कि समस्त गोपियों का ‘काम’ शान्त करने पर भी कृष्ण की ‘वीर्यच्युति’ नहीं हुई—

जळभीड़ा करी लक्ष्मीचा पती, जळ घोटताती देव स्त्रिया ।

धन्य रमा गोपिका धन्य त्यांचें पुण्य, भोगिता हो कृष्ण पूर्ण ब्रह्म ॥

माना म्हणे होय कामाची ते पूर्ती । नव्हे वीर्यच्युती गोविंदाची ॥^४

(जल-क्रीड़ा में श्रीकृष्ण की रममाण देखकर देवांगनाएँ भी ललचा रही हैं । वे गोपियाँ धन्य हैं, उनका पुण्य धन्य है जो पूर्ण-व्रत कृष्ण को भोग रही हैं । नामदेव कहते हैं कि गोपियों का काम तो पूर्ण होता है, पर कृष्ण की वीर्यच्युति नहीं होती ।)

नामदेव की भाँति तुकाराम ने भी गोपियों के साथ कृष्ण की लीलाओं पर अभंग लिखे हैं, पर वे बहुत थोड़े और परम्परा के निर्वाह के लिए ही लिखे गए प्रतीत होते हैं, क्योंकि वस्तुतः उनके आराध्य विठोबा गोपी-नामक कृष्ण न होकर वस्तुतः से परिपूर्ण मानु-रूप परमेश्वर हैं । वे कहते हैं—

१. भामेश्वरी (कुण्टे) ६.६५ ।

२. हरिनारायण नेने द्वारा सम्पादित ‘ग्रंथपाठ’ विचार, १९४८ ।

३. भागवत-पुराण १०. २६. ४-११ ।

४. नामदेव अभंग ग्रंथ (आवटे) अंश १६१८ ।

बेवे जातो तेथे, तू मासा सागाती
 घालवोसो हातो घरोनीया ।
 घालोवाटे आम्ही तुझाच आघार,
 घालवोसो भार सवे मासा ।
 सोसों वाता बरस करिसो तें नीट,
 नेतो मान धोट वेसो देवा ॥^१

(जहाँ भी जाता हूँ, तुम मेरे साथ हाथ हो और मेरा हाथ पकड़कर तुम मुझे बहाते रहते हो । मैं अपना माग-माग तुम्हारे ही गहारे करता हूँ । आना समस्त भार तुम पर छोड़कर चलन का मुझे अभ्यास-सा हो गया है । मेरी अनगल वानों को तुम्हीं मुघाते रहते हो और मेरे सकोच को दूर करके तुम्हीं मुझे ढीठ बनाया है ।)

इस विवेचन से उपबुध्न कवन की सम्पुष्टि होती है कि मराठी सत-कवियों की कविता में जहाँ कहीं भी सम्मोग या विप्रलम्भ शृंगार का उल्लेख हुआ है, वहाँ उसका स्वभाव लौकिक न होकर अधिष्ठत आध्यात्मिक ही रहा है । दूसरी स्मरणीय बात यह है कि नामदेव तुकाराम आदि प्राचीन मराठी सत-कवि निम्न जातियों में उत्पन्न हुए थे तथा सत्कारण्य उन्हें अपने काव्य में निम्न जातियों में प्रचलित कृष्ण की रास-लीलाओं को स्थान देना पड़ा । इस परम्परा निर्वोह तथा शृंगारपरत कवनों में विद्यमान उनकी तटस्थता के कारण ही उनके शृंगारिक पद स्वानुमूर्ति पर आधारित नहीं हैं और न ही उन्होंने रति के उपादानों अथवा सचारी आदि भावों का ही कोई ब्यथन किया है, जैसा कि जयदेव, विद्यापति आदि में मिलना है । संक्षेप में उनकी पहुँच लौकिकता से अलौकिकता की ओर अभिलक्षित होती है जबकि जयदेव, विद्यापति आदि ने अलौकिक का आधार लौकिक के लिए ग्रहण किया है । जयदेव कहते हैं—

स्वाम प्राप्य ममि स्वयवरपरा क्षीरोदतीरोवरे ।

गके सुन्दरि । कातकूटमपिबन्धुदो मुदानीपति ॥

हरप पूवकचामिरम्यमनसो निलिप्य चामांवल ।

रामाया स्तनकोरकोपरिचलन्नेतरो हरि वातुव ॥^२

इन पंक्तियों से यदि राधा और कृष्ण के नामों को हटा दिया जाए तो वे एक उच्च कौटि का शृंगार-काव्य बनी जा सकती हैं । इन कवियों के शृंगारिक वर्णनों की मार्मिकता तथा चित्रण भी स्वानुमूर्त होने का कारण वे भक्ति की अनेका मानवी शृंगार के ही अधिक घेतक हैं । इस दृष्टि से मराठी सत-कवियों पर जयदेव का वर्तित प्रभाव भी दृष्टिगत नहीं होता । परम्परा निर्वोह में तेलुगु कर्नाटक, तमिल आदि कृष्ण-गीतों का अवश्य कुछ प्रभाव रहा है । श्लोकान्ति है—

‘भक्ति इतिवद्व उपजो, साये रामारद’

कृष्ण भक्ति का प्रचार कर्नाटक के कवियों ने ‘रगले’ (भाव पीत) गानर किया है तथा मराठी का कृष्ण-लीला विषयक सभी परवर्ती काव्य गीतों के रूप में ही निमित्त हुआ

१ तुकाराम की गान्या (विशालर कृत) अंग १८०६ ।

२ गङ्गाधर १२, ५ श्रीलम्बा संदीप

है। तेलुगु साहित्य संगीत-प्रधान साहित्य रहा है। इतना ही नहीं, आन्ध्र प्रदेश दक्षिणी संगीत-पद्धति का उत्पत्ति-क्षेत्र माना जाता है तथा तेलुगु का कृष्ण-भक्ति-काव्य सम्पूर्णतः गीतात्मक है। अतः आन्ध्र के साथ निकट सम्बन्ध होने के कारण मराठी काव्य पर भी तेलुगु की गीतात्मकता, नाद, लय तथा कलेवर का निश्चित रूप से प्रभाव दृष्टिगत होता है तथा यह विषय स्वतन्त्र गवेषणा की अपेक्षा रखता है।

हमारा जीवन सदा से संगीतमय रहा है। प्रत्येक उत्सव, पर्व और त्यौहार के अवसर पर सम्योचित गीत गाकर मनोरंजन करना हमारे जीवन का एक आवश्यक अंग है। यह परम्परा अत्यन्त प्राचीन है। वैदिक युग में भी इन पर्वों के अवसर लोक-गीतों का मराठी पर मनोहर गायकों के गाने का निर्देश वैदिक ग्रन्थों में उपलब्ध कृष्ण-काव्य पर प्रभाव होता है। मैत्रायणी संहिता में विवाह के अवसर पर 'गाथा' गाने की विधि का उल्लेख है।^१ वाल्मीकीय रामायण में राम-जन्म के समय तथा श्रीमद्भागवत में कृष्ण-जन्म के अवसर पर स्त्रियों द्वारा गीत गाने का स्पष्ट वर्णन मिलता है।

वैदिक साहित्य में जिन गाथाओं का उल्लेख स्वान-स्थान पर हुआ है, वे ही हमारे लोक-गीतों का पूर्व रूप प्रतीत होती हैं। 'गाथा' का अर्थ है पद्य या मीत। इसी अर्थ में गाथा शब्द का प्रयोग ऋग्वेद के अनेक मन्त्रों में हुआ है।^२ गाथाओं की इस परम्परा का निर्वाह महाभारत-काल में भी हुआ है। महाभारत के आदिपर्व में दुष्यन्त के पुत्र भरत के सम्बन्ध में अनेक गाथाएँ मिलती हैं जो अत्यन्त प्राचीन जान पड़ती हैं। वैदिक गाथाओं के समान ही अथेस्ता में भी कई प्राचीन गाथाएँ उपलब्ध होती हैं।^३ पालि भाषा में लिखी हुई गाथाओं में तत्कालीन विख्यात लौकिक कहानियों का सारांश प्रस्तुत किया गया है। बौद्धों की पातक-कथाएँ भी गाथाओं का ही एक अन्य रूप हैं। इससे प्रतीत होता है कि भारतीय लोक-गीतों का स्वरूप चाहे जो रहा हो, उनका प्रचलन बहुत प्राचीन काल से चला आ रहा है। सच तो यह है कि आरम्भ से ही भारतीय संस्कृति दो विभिन्न धाराओं में प्रवाहित होती चली आई है। शिक्षित वर्ग में वह वेद, उपनिषद् आदि के रूप में प्रवाहित हुई है और अशिक्षित वर्ग में लोक-कथाओं और लोक-गीतों के रूप में।^४ इसीलिए आचार्य पं० हजारी-प्रसाद द्विवेदी ने लोक-गीतों को आर्येतर सभ्यता के वेद कहा है। इससे यह ध्वनि निकलती है कि वे लोक-गीतों को मरण-वर्मा साहित्य की श्रेणी से पृथक् कर के यह कहना चाहते हैं कि लोक-गीत-साहित्य अमर और अनादि है।^५ लोक-गीत जीवन से उद्भूत होने के कारण उनमें जहाम वासनाओं के बिज कहीं-कहीं अश्लीलता तक पहुँच गए हैं, परन्तु जीवन की सम्पूर्णता में काम का अस्तित्व होने के कारण उन्हें अश्लील नहीं कहा जा सकता। ये गीत जीवन की विभिन्न अनुभूतियों से उद्भूत होने के कारण ही समाज के सभी ऊँच-नीच वर्गों में समान भाव से गाए जाते हैं तथा विभिन्न प्रदेशों में एक गाय से चालू रहते हैं।

१. मैत्रायणी संहिता : ३.७.३।

२. ऋग्वेद ८. ३२.१।

३. देखिए 'जगपद' त्रैमासिक में कृष्णदेव उपाध्याय का लोकगीतों पर लेख।

४. प. रट्टी और उरीसन फोकलोर, कुं. बिहारीदास, १०-२१।

५. भारतीय साहित्य, अंक ३, १०-१६।

सावजनिक सम्पत्ति होने के कारण उनका प्रभाव-दोष सीमित नहीं होता। यदि धर्म, विवाह आदि विषयक अन्तःप्रान्तीय गीतों का अध्ययन किया जाए, तो उनमें सादृश्य और समानता ही अधिक मिलेगी। इतना अवश्य है कि सचरणगीतता के कारण ये गीत देश-काल के अनुरूप अपना परिधान बदल लेते हैं और उन्हें पहचानना कठिन हो जाता है। यह स्थानीय प्रभाव ही उन्हें भिन्न बना प्रदान करता है। लोक-गीतों का जन-जीवन से सीधा सम्बन्ध होने के कारण उनमें जीवन की समस्त अनुभूतियों की अभिव्यक्ति होती है। मुरारि जीतन के म स्वर कभी तीखे, कभी अट्टहासपूर्ण तो कभी कोमल कभी विद्वेकशील तो कभी खीरफारपूर्ण होकर बूज उठते हैं। इन गीतों में ऐहिक जीवन की अनुभूतियों के साथ साथ जनता-बनावट की धर्म भावना तथा लोक-नागर्यों के चरित्रों की भी अभिव्यक्ति होती रही है। भारत के लगभग सभी प्रदेशों के लोक गीतों में राम और कृष्ण अत्यन्त प्राचीन समय से लोक जीवन के आदर्श रहे हैं। अब हमारे लोक-गीतों में एक ओर धर्म की पुनीत भावना अभिव्यक्त हुई है, तो दूसरी ओर उद्दाम वाचनाएँ। जीवन के विविध प्रसंगों और प्रकृति की परिपतनगील ऋतुओं को लेकर अनेक लोक-गीतों का निर्माण हुआ है। इनमें से कुछ लोक-गीत, जो कृष्ण-काव्य से सम्बन्ध की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण हैं, वे हैं—होली, फूला, रनिया, बजरी, बारहमासा, लावणी गवलणी, बिरहिणी, दधिकावा। इनमें से होली, फूला, रनिया बजरी और बारहमासा आदि का प्रचलन उत्तर भारत में है और लावणी, गवलणी, बिरहिणी और दधिकावा का मन्तराष्ट्र में।

लावणी की उत्पत्ति कई विद्वान् पेशवाकालीन कवियों के अपरिमित कहना-बैभव तथा भाषा-सिद्ध से मानते हैं, किन्तु यह मत युक्ति-युक्त नहीं प्रतीत होता, क्योंकि पेशवा काल से बहुत पहले लावणी लोक-गीत का प्रचलन महाराष्ट्र की ब्राह्मण, क्षत्रीय तथा क्षत्रिय जातियों में था। ये लोक-गीत खेतों में भावल के पीछे लगाते समय गाये जाते थे, इसीलिए इनका नाम 'लावणी' पड़ा। आज भी छोटा नागपुर छत्तीसगढ़ आदि भागों में ये गीत भावल के पीछे लगाते समय बड़ी भावमयी से गाए जाते हैं। ये गीत कुछ साध व्यक्ति ही गाते हैं और गेय स्त्री-पुरुष केवल सुर में सुर मिलाकर उनका साथ देते हैं। ये गीत कथा प्रचार होते हैं तथा इनका स्वरूप भी भरेलू-सा सरल और स्वाभाविक होता है। लावणी लोक-गीतों का यह मूल रूप पेशवाकालीन 'साहिरी' काव्य से मेलता मिलता है। इन गीतों के निश्चित स्वरूप का पता लगाने के लिए निम्नलिखित कई व्यक्तियों से प्रयत्न हो रहा है और जब तक पर्याप्त घोष-काव्य नहीं होता तब तक इनकी कथा-वस्तु के विषय में निश्चित रूप से कुछ कहना अनुचित होगा। इतना अवश्य है कि महाराष्ट्र में स्वराज्य की स्थापना होते ही पराजय के साथ वैभव की भी वृद्धि होने लगी और गिवाजीकालीन सीधे, सरल और मधुर सदा 'पावाडा' काव्य प्रकार को गीते, छोडकर बोर-थी और शृंगार से युक्त लावणी-गीतों की नई परम्परा चल पड़ी। ये शृंगार रस प्रधान लावणी-गीत महाराष्ट्र में अत्यन्त लोक-प्रिय हैं। कई लावणी-गीतों में गीता का कथ्य विषय 'राधा और कृष्ण का विलास' है।

'रोली डेली हरी करनि राधा जट आपन नदी'
(स्वयं नदी बनकर और राधा को नट बनाकर कृष्ण होली खेल रहे हैं।)

रामजोशी, प्रभाकर, होताजी आदि लावणीकारों ने राधा-कृष्ण-प्रेम तथा गोप-गोपियों के विलास को लेकर कई लावणी-गीत लिखे हैं। अनन्तफन्दी के 'चन्द्रावल' लावणी-गीत का विषय यद्यपि कृष्ण-गोपी-प्रेम ही है, फिर भी उसमें उद्दाम लौकिक शृंगार का ही मादक वर्णन हुआ है। परशुराम के लावणी गीतों में राधा और कृष्ण के विलास-वर्णन पर अध्यात्म का रंग चढ़ाने का प्रयत्न भी दिखाई देता है। प्रभाकर के कई लावणी-गीतों के नायक स्वयं बाजीराव पेशवा थे। उनका विलास-वर्णन करते समय कवि ने उन्हें कृष्ण बना डाला है।

गवली का अर्थ मराठी में 'गालिनें' होता है। 'गवली' या 'गौली' मराठी का वह लोक-गीत है जिसमें गोपियों के कृष्ण-प्रेम की अभिव्यंजना हुई है। महाराष्ट्र में इन लोक-गीतों की लोकप्रियता के कारण ही सम्भवतः मराठी सन्त-कवियों ने 'गौली' शीर्षक के अन्तर्गत गोपियों के कृष्ण के प्रति प्रेम को चित्रित किया है। नामदेव, एकनाथ और तुकाराम के 'गौली' अंशों में कृष्ण की बाल-क्रीड़ाओं और गोपियों के चिरह की अत्यन्त मनोहारी अभिव्यंजना हुई है। अपनी सरसता और स्वाभाविकता के कारण ही इन सन्तों के ये 'गौली' अंश महाराष्ट्र में अत्यन्त लोकप्रिय हुए हैं। गोपियों के कृष्ण-प्रेम की कितनी सरल और प्रभावपूर्ण अभिव्यंजना एकनाथ के निम्नलिखित 'गौली' में हुई है—

आनो वो कांही कृष्ण नाहीं आता ।
 म्हणोनी खेव करो गौली आता ॥
 काय हो ऐसं देहीं लापला वो आळा ।
 कां रे न येसी आळा नंदाचिया ॥
 कवण देवा नवसों नवसूं ।
 कयणा गुस्तें मार्ग पुसूं ॥
 कै भेटेल हा हृषिकेशू ।
 म्हणोनि मन जहते उदासू ॥^१

(भावार्थ है : शाम को वन से लौटने में कृष्ण को देर हो जाती है। गोपियाँ चिन्तित हैं। प्रस्तुत अंश में गोपियों की मनोदशा का सुन्दर चित्रण हुआ है। कवि कहता है कि अभी तक कृष्ण को न आया देखकर गोपियाँ दुखी हो रही हैं। वे मन-ही-मन कृष्ण से अनुनय-विनय करती हैं और नन्द-नन्दन को बुलाती रहती हैं। कभी उनके मन में किसी देवी-देवता की मानता करने का विचार आता है, तो कभी किसी गुरु से मार्ग पूछने का। भाव है, किसी भी उपाय से क्यों न हो, कृष्ण शीघ्र ही घर वापस आ जाएँ। उनके न जाने से गोपियों का मन अत्यन्त उदास हो रहा है।)

विरहिणी अथवा विराणी गीतों में कृष्ण के वियोग में गोपियों की मनोव्यथा का चित्रण मिलता है। विराणी लोक-गीत महाराष्ट्र के थम-जीवी निम्न-वर्ग में अत्यन्त लोक-प्रिय है। इन लोकगीतों का सामान्य जनता में प्रचार होने के कारण ही सम्भवतः मराठी सन्त कवियों ने, अल्प संख्या में ही क्यों न हो, 'विरहिणी' पदों की रचना की है। सन्त एकनाथ के 'विरहिणी' अंश अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं।

दक्षिणाला अथवा गोपालकाता महाराष्ट्र का यह सांस्कृतिक उत्सव है जिसका साक्षात् सम्बन्ध बाल-कृष्ण की साला से है। इसका आयोजन जमाष्टमी के दूसरे दिन होता है। एक हांडी में दही, मक्का की सीलें, जीरा आदि मिलाकर उस किसी सांस्कृतिक स्थान में बहुत ऊँच पर लटका दिया जाता है। उस हांडी तक पहुँचने के लिए किसी अथ साधन का निषेध होता है। बस बालक को एक-दूसरे के कंधे पर चढ़कर ही इस तक पहुँचना होता है। अतः बस्ती के बालक एक-दूसरे के कंधे पर इस प्रकार खड़े होने की व्यवस्था करते हैं जिससे किसी अथ सहारे के बिना सबसे ऊपर वाला बालक हांडी तक पहुँच जाए। जो बालक इस गूढ़ रचना के सहारे हांडी तक पहुँचने में सफल होता है वही हांडी तोड़ता है। शत-वर्षों हांडी की सामग्री सभी आबाज-बृद्ध-बनिना प्रसाद रूप में ग्रहण करने हैं। महाराष्ट्र में इसकी प्रतियोगिताएँ भी होती हैं। स्पष्ट ही इस खेल का सम्बन्ध कृष्ण की गोरम-खोरी से है। इसका प्रचलन महाराष्ट्र में अब से है, यह टीक-टीक नहीं बढ़ा जा सकता, किन्तु कृष्ण लीलाओं से सम्बन्धित यह खेल महाराष्ट्र में अत्यन्त लोकप्रिय रहा है। सच तो यह है कि केवल महाराष्ट्र में ही नहीं, अपितु समस्त भारत में कृष्ण लीलाओं का इतना प्रभाव पड़ा है कि सदैव इन लीलाओं से सम्बन्धित पदां, खेलों, नृत्यों आदि का प्रचलन है। प्राचीन मराठी सन्त कविओं ने 'गौलणी', 'किरहणी' आदि रतिपद्य अमंगो में कृष्ण की श्रृंगारिक लीलाओं को जो जा घाटा बहुत स्थान दिया है, वह भी सम्भवतः लोक परम्परा का ही परिणाम है। यह परम्परा महाराष्ट्र में अवश्य ही बरकती रही होगी, क्योंकि हालसातवाहन की प्राकृत गाथा सप्तगती में राधा का सवप्रथम उल्लेख उपलब्ध होता है और बिद्वानों की धारणा है कि गाथा सप्तगती की रचना महाराष्ट्र में ईना-भुव सीसरी या चौथी शताब्दी में हुई थी तथा उसमें महाराष्ट्र का जीवन ही चित्रित है।"

हिन्दी-कृष्ण-काव्य की ऐतिहासिक-सांस्कृतिक पृष्ठभूमि

हिन्दी-कृष्ण-काव्य की पृष्ठभूमि मराठी कृष्ण-काव्य की पृष्ठभूमि से सर्वथा भिन्न रही है। पिछले अध्याय में देखा गया है कि मराठी कृष्ण-काव्य का उन्मेष स्वतन्त्र वातावरण में हुआ था। उसके उद्ग्रेक में राजनीतिक परिस्थितियों का उतना हाथ नहीं रहा है जितना धार्मिक अथवा सामाजिक परिस्थितियों का। महाराष्ट्र में भक्ति के उदय के पीछे प्राचीन वासुदेव-भक्ति की परम्परा स्पष्ट रूप से दृष्टिगत होती है, यद्यपि लोक-कल्याण के लिए विभिन्न कालों की आवश्यकतानुसार उसका स्वरूप न्यूनाधिक मात्रा में बदलता रहा है। कालक्रमानुसार यह रूप-परिवर्तन होते हुए भी भक्ति का मूल आधार-गीता ही रहा है, यद्यपि लोक-रुचि को दृष्टि में रखते हुए सामान्यतः-पुराण से भी बहुत-कुछ प्रेरणा ली गई है। पर हिन्दी-भक्ति-काव्य की सर्जना के लिए कुछ विशिष्ट परिस्थितियाँ उत्तरदायी रही हैं। उत्तर भारत में भक्ति का आन्दोलन स्थानीय परम्परा का कालानुक्रम निर्वहण न होकर पूर्ण रूप से काल-विशेष की आवश्यकता प्रतीत होता है।

हिन्दी-भक्ति-काल के पूर्व आदिकाल में वीर और शृंगार रस-प्रधान-काव्य का युग था। इसीको वीर-गाथा-काल भी कहते हैं। समस्त वीर-काव्य की रचना हिन्दू राजाओं की छत्रछाया में होकर भी उसमें भक्ति का अभाव यह सिद्ध करता है कि उत्तर भारत में उस समय जनता भक्ति की ओर उतनी उन्मुख नहीं थी जितनी वीर और शृंगार की ओर। वीरगाथा-काव्य की परिस्थितियों पर विचार करते हुए पं० रामचन्द्र शुक्ल ने वीर-काव्य की सर्जना के लिए राजाश्रय को एक कारण माना है।^१ वीर किसी हद तक यह सत्य भी है, फिर भी यह कारण तत्कालीन वस्तुस्थिति पर पूर्ण प्रकाश नहीं डालता। हिन्दू राजाओं की बुद्ध तथा शृंगारप्रियता अवश्य ही वीरगाथा-काल के साहित्य की मूल प्रेरणा रही है, पर उसमें भक्ति अथवा धार्मिक साहित्य का अभाव इस बात को सूचित करता है कि उस समय धर्म के विषय में हिन्दू राजाओं का न तो कोई विशिष्ट दृष्टिकोण था और न ही विशेष रुचि। सम्भवतः धर्म एक रूढ़ि मात्र बना हुआ था, जिसका पालन आदिमक आवश्यकता न होकर दिनचर्या का एक साधारण अंग बन गया था। ऐसा न होता तो वीर-काव्य के साथ धार्मिक काव्य की भी प्रचुर मात्रा में सर्जना हुई होती। यह मान लेने पर भी कि वीर-गाथा काल के लगभग सभी कवि राजकवि थे तथा इस दृष्टि से उनके काव्य में राजाओं से

सम्बन्धित शृंगार, युद्ध, राज्यप्रगल्भा आदि तत्त्वों का उदार समावेश आवश्यक था, इन कविों का अपना निजी व्यक्तित्व भी था और इस चाहे उनकी वाणी में तत्कालीन सामाजिक दशा की अभिव्यक्ति एवं मानवीय भावदृश्यता थी। इस आवश्यकता पूर्ति का अभाव क्या यह नहीं सूचित करता कि उस समय लोक में धर्म के विषय में कोई विवेक आशुति विद्यमान नहीं थी। इसकी पुष्टि हम आगे से भी होती है कि हिन्दी निर्गुण काव्य धारा के पूर्व जो भी अपभ्रंश का धार्मिक काव्य उपलब्ध होता है, वह मुख्यतः जैन, सिद्ध और नाथ साधुओं द्वारा रचा गया है।^१ उसका मुख्य उद्देश्य अपने सिद्धान्तों का प्रचार करना था। इन रचनाओं की सज्जना तथा राज-कवियों की धार्मिक काव्य रचना के प्रति उदासीनता स्पष्ट रूप से इस बात को सूचित करती है कि उत्तर भारत में प्राचीन वैदिक परम्परा लोक में निष्प्राण-नी हान कर चुकी थी। उत्तर भारत की इस धार्मिक पार्श्वभूमि के कारण ही ईसा की दसवीं शताब्दी के लगभग दक्षिण से उभरी हुई भक्ति-धारा उत्तरी भारत को व्याप्त कर सकी।

हिन्दी साहित्य के भक्ति काल की पूर्व परिस्थितियों पर विचार करते हुए आचार्य रामचन्द्र शुक्ल लिखते हैं— 'दण्ड में मुसलमानों का राज्य प्रतिष्ठित हो जाने पर हिन्दू जनता के हृदय में गौरव गम और उत्साह का लिए बहुत अवकाश न रह गया। उनके सामने ही उनके देव मन्दिर गिराये जाते थे, देवमूर्तियाँ तोड़ी जाती थीं और पूज्य पुरुषों का अपमान होना था और वे कुछ भी नहीं कर सकते थे। ऐसी दशा में अपनी बीरता के गीत न तो वे गा ही सकते थे और न बिना लज्जित हुए मुन ही सकते थे। आगे चलकर जब मुसलिम साम्राज्य दूर तक स्थापित हो गया, तब परस्पर लड़ने वाले स्वतन्त्र राज्य भी नहीं रह गए। इसी भारी राजनीतिक उलट फेर के कारण हिन्दू जनसमुदाय पर बहुत दिनों तक उदासी-नीत छाई रही। अपने पौरुष से हनाया जाति का लिए भगवान् को शक्ति और कृपा की ओर ध्यान ले जान के अतिरिक्त दूसरा मार्ग ही क्या था? अब धार्मिक स्थिति देखिए। धार्मिकाल के अन्तर्गत यह लिखाया जा चुका है कि किम प्रकार बख्तियारी, सिद्ध, कार्पाणिक आदि देश का पूर्वी भागों में और नाथपंथी जोगी पंडितपंथी भागों में रमते चले जा रहे थे। इसी बात से इसका अनुमान हो सकता है कि सामान्य जनता की कम भावना कितनी दबती जा रही थी। उसका हृदय धर्म से कितनी दूर हटता चला जा रहा था। हिन्दी साहित्य के आदि-काल में कम सा अथ-पूज, विधि विधान तीर्थाटन और पर्व-स्नान इत्यादि के संकुचित घेरे में पहले से बहुत-बुद्ध बद्ध बना आता था। धर्म की आचारमय अनुमति या मति, भ्रम का भूतनाम महाभारत-काल में और विष्णु प्रवचन पुराण-काल में हुआ था, सभी वहीं दबती, सभी वहीं उभरती, जिमी प्रकार चली भर जा रही थी।'

उपरोक्त आधार पर कहा जा सकता है कि आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने हिन्दी भक्ति काव्य की सज्जना के लिए मूल कारण उत्तरी और पश्चिमी भारत में मुसलमानों राज्य की प्रतिष्ठापना को माना है तथा तत्कालीन धार्मिक अवस्था को उसमें सहायक। पर वस्तु-स्थिति हमले ठीक विपरीत प्रतीत होती है। मुसलमानों राज्यस्था की प्रतिष्ठापना का परिणाम

१ हिन्दी साहित्य का आदि-काल, डॉ० बभारी प्रसाद द्विवेदी, पृ० २१।

२ हिन्दी साहित्य का इतिहास, आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, पृ० ६०।

केवल गोस्वामी तुलसीदास की काव्य-गृष्टि में ही दृष्टिगम्य होता है, उससे पहले नहीं। उससे पहले का साहित्य आवश्यक रूप से तत्कालीन धार्मिक मान्यताओं की प्रक्रिया के रूप में ही उद्भूत हुआ है। विशेषतः निर्गुण अवस्था ज्ञान-मार्गी शाखा का तत्त्वज्ञान तत्कालीन वैष्णवान के महासुखवाद तथा योग-तन्त्र आदि मन्त्र और स्त्री-विषयक साधनों की ही प्रक्रिया थी।

बौद्ध धर्म के तांत्रिक रूप धारण करते ही उसमें अनेक बोधिसत्वों का समावेश हो गया। वैष्णवान में 'महासुखवाद' के अन्तर्गत ब्रह्मानन्द रति-सुख का समकक्ष बन गया और देवताओं की, उनकी शक्तियों-सहित, नग्न मूर्तियों को धार्मिक क्षेत्र में मान्यता मिली। ये मूर्तियाँ सम्मोग की अस्सील मुद्राओं में बनने लगी तथा 'गुह्य समाज' या 'श्रीसमाज' की स्थापना हुई। वैष्णवानियों एवं कापालिकों को धर्म-साधना का स्त्री-संग तथा मद्य-सेवन एक आवश्यक अंग बन गया, यहाँ तक कि कुलीन स्त्रियों की सत्त्व-रक्षा एक समस्या-सी बन गई।^१ मुसलमानों के भारत में आने के समय लगभग समस्त उत्तराखण्ड में (विशेषतः पूर्वी विभाग में) धर्म का यही रूप जोर पकड़े हुए था। इस धार्मिक दुष्प्रचार के परिणामस्वरूप ही स्वाभाविक चेतना के रूप में हिन्दी की ज्ञानाव्ययी शाखा तथा तत्पश्चात् भक्ति-मार्ग का उदय हुआ। मुसलमानी राज्य की स्थापना तथा इस्लाम का प्रचार इस विधा में केवल गौण रूप से ही उत्तरदायी रहे है। इस प्रकार ईसा की दसवीं शताब्दी के लगभग दक्षिण में उद्भूत भक्ति-धारा में अवगाहन का उत्तर भारत पूर्ण रूप से अधिकारी था। स्मरण रखने की बात है कि दक्षिण का भक्ति-भोक्त अपने मूल रूप में कृष्णपरक था, परन्तु उत्तर में स्वामी रामानन्द द्वारा राम-भक्ति का प्रचार सम्भवतः उत्तर भारत की राजनीतिक परिस्थिति के कारण ही हुआ। इसमें सन्देह नहीं कि गोस्वामी तुलसीदास की राम-विषयक कल्पनाओं में स्वामी रामानन्द के अभीष्ट को पूर्ण किया। इस प्रकार उत्तर भारत के भक्ति-आन्दोलन में यदि मुसलमानी राज्य की स्थापना कहीं भी अप्रत्यक्ष रूप से उत्तरदायी रही है तो वह केवल राम की उपासना की उद्भावना में।

उत्तर भारत तथा महाराष्ट्र की कृष्ण-भक्ति का उद्गम-क्षेत्र यद्यपि दक्षिण का ही भक्ति-आन्दोलन रहा है, तथापि वासुदेव-सम्प्रदाय की परम्परा के कारण महाराष्ट्र में कृष्ण-भक्ति ने जो स्वरूप धारण किया वह उत्तर भारत की कृष्ण-भक्ति से बहुत-कुछ भिन्न है। कृष्ण का योगेश्वर, लोकनायक, महाभारत के प्रणीता, गीता का दिव्य संदेश देने-वाला तथा बाल-रूप मराठी कविता का प्राण है। अतः मराठी कविता में सर्वत्र दास्य और वात्सल्य-भावों की ही प्रधानता है, जबकि हिन्दी-कविता का श्रुकाव दास्य और वात्सल्य की अपेक्षा कान्ति या मधुर भाव तथा सख्य की ओर ही अधिक है। दूसरे शब्दों में, मराठी कृष्ण-काव्य का अभीष्ट लोक-हित है, जबकि हिन्दी-कृष्ण-काव्य का लोकरंजन।^२ यही कारण है कि हिन्दी के कृष्ण-भक्त कवियों ने भागवत के आधार पर कृष्ण की रास-लीलाओं से ही अधिक प्रेरणा ली है।

हिन्दी-कृष्ण-काव्य के इस विशिष्ट दृष्टिकोण का कारण पंडित रामचन्द्र शुक्ल ने बल्लभाचार्य के पुष्टि-मार्ग को माना है।^३ धार्मिक सिद्धान्तों के अनुशीलन की दृष्टि से यह

१. हिन्दी साहित्य का इतिहास, आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, पृ० १०।

२. वही, पृ० १५५।

३. वही, पृ० १५६।

अनुमान अनुचित नहीं है तथापि हिन्दी-कृष्ण-शक्ति का मूल आधार वल्लभाचार्य के धार्मिक सिद्धान्तों में खोजने का पहले उत्तर भारत में पुष्टि माग की स्थापना एवं विनाश के कारणों पर विचार करना निश्चित आवश्यक है। ब्रज मण्डल में वल्लभाचार्य द्वारा अपने सिद्धान्तों का प्रचार का सौत्र विदिन कारण है ब्रज मण्डल का कृष्ण-ज्योतिषों की सीला भूमि होना। इसी लिए तेलुगु भाषी होते हुए भी वल्लभाचार्य ने अपने मन के प्रचार के लिए ब्रज भूमि को चुना। पर यह आश्चर्यजनक है। क्योंकि वल्लभाचार्य का तरवज्ञान आंध्र भूमि पर उभर कर भी उनके सिद्धान्तों के अनुकूल आंध्र का उत्तरासीन बानावरण नहीं था। तेलग देश का उल्लेख करते हुए स्वामी चक्रधर ने उसे विषय-बहुल देश कहा है तथा अपने शिष्या को बड़ी जाने समझा दिया है। वे कहते हैं—

‘कानडेदेगा तेलगदेगा न वषावेल ते विषयबहुल देग’^१

(तेलग और कन्नड प्रदेश में निवास नहीं करना चाहिए, क्योंकि वे विषय-बहुल देश हैं।)

स्वामी चक्रधर का काल बारहवीं शताब्दी माना जाता है। अब वल्लभाचार्य के सिद्धान्त निरूपण पर प्राचीन परम्परा का रंग चढ़ा हा तो आवश्यक की बात नहीं और अपने मत प्रचार के लिए ब्रज मण्डल का चुनने का पूरा भी उनका सम्मुख उत्तर भारत की धार्मिक दृष्टि से अवश्य ही रही होगी, क्योंकि धर्म प्रचार और लोक कवि का अत्यन्त निकट का सम्बन्ध होता है।

पहले देखा जा चुका है कि सिद्ध और काम मार्गी साधुओं की उपासना-पद्धति में स्त्री-महवास एक आवश्यक अंग बन गया था तथा इस प्रकार की उपासना का प्रचार समस्त उत्तर भारत में हो रहा था। उपासना के क्षेत्र में यह उत्तम अवाधनीय होते हुए भी उसका बराबर प्रचार होता गया। इसका एक-मात्र कारण था प्राचीन काल से काम-भूषा का प्रचलन। जापान, चीन बंगाल तथा पूर्वी एशिया में प्राचीन साहित्य एवं लोक-विश्वासों के परीक्षण से पता चलता है कि यहाँ अत्यन्त प्राचीन काल से योनि के रूप में परम-सत्त्व या परमेश्वर की उपासना की पद्धति विद्यमान थी, क्योंकि योनि उबरता की प्रतीक है। यही योनि अथवा परमेश्वर की उबरता-शक्ति की उपासना बालान्तर में निरूपित रूप में परिवर्तित हो गई, पर उसका प्रभाव जन-मन पर बराबर बना रहा। इस विश्वास के उत्तरोत्तर विकास और उपासना के लिए प्रेम-साधना की पद्धति लोकप्रिय होने लगी। हिन्दी के कृष्ण भक्त कवियों को राधा-कृष्ण उपासना और वगैरह में चतुर्ध-सम्प्रदाय की उपासना में उत्तर भारत की परम्परा से प्रभावित यह ही भावनाएँ प्रतिबिम्बित हुई हैं। इन भावनाओं के सुझा प्रेम-साधना के अत्यन्त निकट होने के कारण ही प्रायः उनमें मुख्य सम्प्रदाय का प्रभाव भी देखा जाता है।

बौद्ध-वचन का शब्द करने के लिए ईश्वर की आठवीं शताब्दी में वेद उपनिषद् तथा गीता ने आधार पर धर्मिण में एक-राचाय न अद्वैतवाद का प्रचार करके जीव और ब्रह्म की एकता मानकर माया को तुच्छ अथवा मिथ्या कहकर अद्वैतवाद का प्रचार किया—
‘ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मवि ना पर’ यद्यपि एक-राचाय न ब्रह्म की ध्यावहारिक

१. मूलपाठ, इ० आ० नेने द्वारा सम्पादित, आध्यात्म २६।

सगुण सत्ता को भी स्वीकार किया है एवं विष्णु-परक भक्ति के कई स्तोत्र लिखे हैं^१ तथापि भक्ति को उन्होंने केवल चित्त-शुद्धि का साधन माना है। भक्ति के रामानुजाचार्य प्रचार एवं अनुशीलन के लिए स्वस्वरूपानुसन्धान (स्वस्वरूपानुसन्धानं भक्ति रित्यभिधीयते: विवेक ब्रह्ममणि) आवश्यक है। उपास्यो-तथा वस्तुभाचार्य पासक भाव के बिना भक्ति सम्भव नहीं, पर उपास्योपासक का यह भाव अद्वैत का विरोधी है, इसलिए शांकर मत में परमेश्वर और

भक्त के सम्बन्ध का प्रश्न ही नहीं उठता।^२ अतः उपासना के लिए भक्ति का कोई महत्त्व नहीं। सगुणोपासना अथवा प्रतीकोपासना को गान्य करते हुए भी^३ इस प्रकार की उपासना का फल उन्होंने मोक्ष-प्राप्ति न मानकर ब्रह्मलोक-प्राप्ति ही माना है।^४ ब्रह्मलोक में जीव और परमेश्वर के भेद को मानते हुए उस अवस्था से उन्होंने केवल ब्रह्म-मुक्ति की प्राप्ति को स्वीकार किया है, उद्योगमुक्ति भी प्राप्ति को नहीं। मोक्ष तो केवल एक ज्ञान से ही मिल सकता है (ज्ञानादेव तु कैवल्यं), अतः उपासना का सर्वव्येष्ट साधन ज्ञान है और ज्ञान है अद्वैत प्रतीति। ज्ञाना-वस्था में कर्म का कोई स्थान नहीं होता। उसकी महत्ता केवल चित्त-शुद्धि के लिए हो सकती है, अतः चित्त-शुद्धि प्राप्त होते ही कर्म-स्याम अनिवार्य है। अन्यथा जीव ज्ञानावस्था को प्राप्त कर लेने पर भी कर्म करने से मुक्तावस्था से यदावस्था में उतर आएगा। कर्म मात्र से यदि मोक्ष-प्राप्ति सम्भव हो ती तो कर्म ही उपासना का एक-मात्र साधन होता।^५ सिद्धान्त की दृष्टि से शंकरा-चार्य का अद्वैतवाद परम तत्त्व रूपी एक ही तत्त्व का समर्थक होते हुए भी उपासना-पद्धति में शिव, विष्णु, सूर्य, शक्ति तथा गणेश आदि पंचायन-पूजा का समावेश होने के कारण बहु-देवतादी या तथा इस प्रकार व्यावहारिक क्षेत्र में उनके सिद्धान्त और उपासना में परस्पर विरोध दृष्टिगत होता है। यह मान लेने पर भी कि शंकराचार्य ने किसी संकुचित दृष्टिकोण से किसी देवता की उपासना अथवा सम्प्रदाय को नहीं चलाया था तथा तत्त्वार्थ पर ही अधिक जोर दिया था, जन-जन पर उसका उल्टा परिणाम हुआ और ज्ञान से जनभिन्न भक्ति-विह्वल जनता में अनेक देवताओं की एक साथ उपासना की पद्धति चल पड़ी। आध्यात्मिक क्षेत्र में यह उपासना-पद्धति स्वयं शांकर सिद्धान्त की विरोधी थी। इस वस्तुस्थिति को रामानुजाचार्य ने सस्रधा तथा इसीका निराकरण महाराष्ट्र के महानुभाव परम के अन्तर्गत ऐकेश्वर के रूप में कृष्ण की अनन्य उपासना को स्वीकार करके स्वामी चक्रधर ने किया।

वासुदेव-पूजक आलवारों की परम्परा के आविर्भूत होने के कारण रामानुजाचार्य ने विष्णु की उपासना को स्वीकार किया, क्योंकि उनके समय तक आकर वासुदेव और विष्णु का ऐक्य पूर्ण रूप से सम्पन्न हो चुका था। शंकराचार्य का ज्ञान-मार्ग केवल बौद्धिक एवं श्रुतमवगम्य होने के कारण जनसाधारण के लिए सुलभ नहीं था, अतः शंकर के कोरे ज्ञान का विरोध करते हुए रामानुजाचार्य ने भक्ति को उपासना का माध्यम बनाया। यही नहीं, कर्म-योग की आवश्यकता पर जोर देते हुए उन्होंने भक्ति को ही परम साध्य भी माना है। गीता-

१. बापट शास्त्री द्वारा संपादित 'द्वितीयस्तोत्रम्'।

२. देखिए, महासूत्र, १-२-४ पर शंकरभाष्य।

३. यही ४-१-३ पर शंकरभाष्य।

४. देखिए महासूत्र, ४-३-१ ; ४-१-४ ; ४-३-१५ पर शंकरभाष्य।

५. एन इंद्रोहनशान ड आदित्य मित्रोसोपनी, कोकिलेश्वर शास्त्री, पृ० १६०।

भाष्य को प्रस्तावना में वे लिखते हैं—'अबुन को मुठ के लिए प्रवृत्त करने के निमित्त, परम पुरुषाय मांग का साधन रूप, वेगान्त-वर्णित, गान-वम याग द्वारा साध्य अपने विषय में भक्ति-योग भगवान् ने प्रकट किया।' स्पष्ट ही उनका अभिप्राय है कि गीता में भक्ति-योग का ही प्रतिपादन हुआ है। रामानुजाचार्य के मतानुसार भोग की प्राप्ति भक्ति से ही सम्भव हो सकती है। गान और कर्म 'ब्रह्म भक्ति' का साधन है। उन्होंने भक्ति के भी दो भेद माने हैं—साधन भक्ति और परम भक्ति। साधन-भक्ति से चित्त-मुक्ति होकर जीव परम भक्ति का पात्र बनता है। रामानुजाचार्य के शिष्य वेंकटदाय ने 'शारदासिद्धि' नामक अपने ग्रन्थ में रामानुजाचार्य द्वारा प्रतिपादित भक्ति को ही मोक्ष प्राप्ति का साधन माना है—'महनीय विषये प्रीतिभक्ति।' रामानुजाचार्य के मतानुसार भक्ति भावना न होकर विषय गान है^१ और जीव परमेश्वर का भग है यह जान लेना ही गान। परमेश्वर अविभाज्य होने के कारण परमेश्वर से विभक्त भग भग न रहकर विविध विनोद का, ईश्वर और जीव का सम्मिश्रण है। जीव यथायत्न ईश्वर का गुण-धर्म है, यह ज्ञान प्राप्त होते ही भुवानुत्पत्ति अथवा निरंतर चिंतन द्वारा उन्की भक्ति करना ही भुक्ति प्रदान करने वाला योग्य याग है। भक्ति का अधिकार चारों वर्णों को है। वह स्थानों पर भक्ति और प्रपत्ति में भी भेद किया गया है। किसी-न किसी समय ईश्वर अपना अवयव उठार करेगा, इस इस अस्पष्ट विश्वास को लेकर अनन्य भाव से भगवान् की शरण जाना ही प्रपत्ति मांग कहलाता है तथा उसका अधिकारी सभी वर्णों को माना गया है, जबकि भक्ति मांग केवल त्रिवर्ण तक ही सीमित रखा गया है।

संक्षेप में यों कहा जा सकता है कि उपासना के क्षेत्र में रामानुजाचार्य ने भक्ति, ज्ञान और कर्म के समुच्चय को स्वीकार करके अनन्य भाव से सगुण ईश्वर भक्ति पर जोर देकर वैदिक धर्म को अधिक व्यापक एवं जन सुलभ बना लिया। रामानुजाचार्य ने अपने मत प्रतिपादन के लिए ब्रह्मसूत्र, उपनिषद् एवं गीता का ही आश्रय लिया है, पर उनके तत्त्व-निरूपण पर पुराणों का ही अधिक प्रभाव दृष्टिगत होता है।^२ यही कारण है कि उपासना के क्षेत्र में कर्म का महत्त्व और भक्ति तथा प्रपत्ति का आवश्यकता मानते हुए भी वे जीव को ईश्वर का ही एवं भग मानते हैं। इस मान्यता में भासमान विरोध के निराकरण के लिए ही कदाचित् उन्होंने माया की मूक सत्ता को स्वीकार किया तथा मृष्टि को ईश्वर की सीला माना। अन्यथा एक ही तत्त्व का जीव और ईश्वर के रूप में विभाजन तथा भक्ति द्वारा उनका एकीकरण सैदान्तिक दृष्टि से असंगत प्रतीत होता।

रामानुजाचार्य के विशिष्टाद्वैत में भासमान इसी विषमता के कारण भक्ति-मांग के समर्थक होते हुए भी भाष्याचार्य, स्वामी चक्रवर्ती आदि में द्वैतवाद का आश्रय लिया। निम्बाचार्य का मत इन दोनों के बीच का माध्यम है। यद्यपि उन पर रामानुजाचार्य का काफ़ी प्रभाव दृष्टिगत होता है तथापि उन्होंने विशिष्टाद्वैतवाद को स्वीकार नहीं किया। निम्बाचार्य का मत द्वैताद्वैत सम्प्रदाय अथवा सनकादिक सम्प्रदाय के साथ से प्रसिद्ध है। प्रेम

१ विरही भाऊ इतिथन मिलीसोको, दमस्तुत, संवत् ३, पृ० २६२।

२ वही पृ० २६२।

३ नार्थोचा भगवत धर्म, डॉ० अश्वर कुरुकली, पृ० १३३।

भक्ति पर अधिक बल देने के कारण निम्बार्क सम्प्रदाय में राधा-कृष्ण का विशेष महत्त्व है। निम्बार्कचार्य ने परमेश्वर और जगत्—दोनों को सत्य माना है तथा जीव को नित्य। मुक्तावस्था में जीव ईश्वर से सादात्म्य का अनुभव करता है तथा वह ईश्वर की शक्ति का अंग होने के कारण उसीमें वास भी करता है। इस प्रकार जीव ईश्वर से भिन्न और एकरूप भी है। मुक्तावस्था भक्ति से ही प्राप्त होती है। निम्बार्कचार्य के अनुसार, जीव को वेद वर्णित कर्मों की आवश्यकता ज्ञान-प्राप्ति तक ही होती है। ज्ञान प्राप्त कर लेने के पश्चात् ज्ञानी को वेदोक्त कर्मों की आवश्यकता नहीं रहती। उनके गतानुसार जीव ज्ञान-स्वरूप और शानाश्रय है। वह एक साथ ज्ञाता, कर्ता तथा भोक्ता है। वह अणु रूप है और मुक्तावस्था में भी कर्ता रहता है। इस दृष्टि से उसमें और ईश्वर में केवल नियन्ता और नियम्ब का भेद है। ईश्वर सगुण और निर्दोष है। जो कुछ भी हव्यमान एवं वोपगम्य है उस सबके बाहर और भीतर ईश्वर व्याप्त है। वही परब्रह्म, भगवान् पुरुषोत्तम, नारायण, कृष्ण आदि विविध नामों से सम्बोधित होता है। निम्बार्कचार्य ने ही सर्वप्रथम राधासहित कृष्ण को महत्त्व दिया है। उनके आराध्य अवस्थाय गोपियों से घिरे हुए राधाकृष्ण हैं। राधा और कृष्ण की छीला ही सृष्टि का रहस्य है। चार व्यूह और अनेक अवतार कृष्ण के ही हैं। निम्बार्क मत के अनुसार जड़ पदार्थ तीन प्रकार का होता है—प्राकृत, अप्राकृत और काल। प्राकृत यह है जो महत् तत्त्व से लेकर महाभूतों तक प्रकृति से उत्पन्न हुआ है अर्थात् जगत्। अप्राकृत वे पदार्थ हैं जिनका प्रकृति से कोई सम्बन्ध नहीं, यथा विष्णुपद, परमपद आदि।

आचार्य निम्बार्क वैष्णव मत के सर्वप्रथम ऐतिहासिक प्रतिनिधि माने जाते हैं^१, पर उनके काल के विषय में अभी कुछ भी निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता। निम्बार्क मत को सनकादिक सम्प्रदाय, हंस-सम्प्रदाय तथा देवपि-सम्प्रदाय भी कहा जाता है। इस मत के प्रवर्तक हंसावतार भगवान् माने जाते हैं। भगवान् हंस ने अपने शिष्य सनत्कुमार को इस मत का उपदेश दिया था और सनत्कुमार ने अपने शिष्य नारद को। नारद से वह निम्बार्कचार्य को मिला।^२ भागवत से पता चलता है कि सनत्कुमार को योग-विषयक प्रश्नों का उत्तर देने के लिए ही भगवान् ने हंसावतार धारण किया था।^३ अतः बहुत सम्भव है कि भगवान् हंस ही इसके मूल प्रवर्तक रहे हों। छांदोग्य उपनिषद् में नारद के सनत्कुमार के शिष्य होने का प्रमाण मिलता है।^४ ब्रह्म-विद्या शास्त्र की परम्परा का उल्लेख करते हुए महाराष्ट्र के महानुभाव पंथ के आद्य-प्रवर्तक स्वामी चक्रवर्त ने भी ब्रह्म-विद्या का सर्वप्रथम उपदेश हंसावतार द्वारा माना है।^५ निम्बार्क मत के अन्तर्गत ईश्वर और जीव के भेदाभेद का प्रभाव उत्तर भारत के संत-साहित्य पर पर्याप्त रूप से दृष्टिगोचर होता है, विशेषतः गुरु नानक और कबीर आदि पर। सागर में बूंद और बूंद में सागर के समान ब्रह्म में जीव और जीव में ब्रह्म—में गुरु नावक की वास्था दसी भेदाभेद को सूचित करती है।

१. भागवत सम्प्रदाय, बलदेव उपाध्याय, पृ० २१३।

२. भागवत सम्प्रदाय, बलदेव उपाध्याय, पृ० २१३।

३. श्रीमद्भागवत, ११।१२।१६।

४. भागवत सम्प्रदाय, बलदेव उपाध्याय, पृ० २१३।

५. स्रजपाठ, व० ना० वेने, विचार, पृ० ६७।

कबीर का पद—

सासो मेरे सास की, जित देखों तित सास ।

सासो देखन में गई, मैं भी हो गई सास ॥

उसी प्रभाव का एक उदाहरण है ।

वल्लभाचार्य ने भक्ति को प्रेमलक्षणारम्भ माना । उनका सम्प्रदाय पुष्टि-भाग के नाम से प्रसिद्ध है तथा उसका मिथान्त है मुद्धाद्वैतवाद, जिसका आविर्भाव पन्द्रहवीं शताब्दी में हुआ । वल्लभाचार्य का मुद्धाद्वैतवाद साकर मत का विरोधी था । शंकराचार्य ने ब्रह्म को भासा रूप माना है पर वल्लभाचार्य ने मायाशील होने के कारण उसे शुद्ध । उनके मतों के कारण ही वह द्वैत नहीं मानते हैं । सर्व मलु द्रव द्रव्य सर ब्रह्म हैं—ये अनुसार गारी पुष्टि उगीही लीला का बिलाम है । वल्लभाचार्य ने वेद, उपनिषद्, गीता, ब्रह्मसूत्र, एक भागवत पुराण को ही प्रमाण माना है । उनका कहना है कि तक अपना अनुमान से ब्रह्म का निरूपण सम्भव नहीं । इस प्रकार शंकराचार्य की तुलना में वे विपुल धार्मिक हैं और इस प्रकार शङ्क को एक मात्र प्रमाण मानने के कारण वल्लभाचार्य का मुद्धाद्वैतवाद दार्शनिक सिद्धान्त न होकर धर्मशास्त्रीयवाद है ।^१ उपनिषदों में अज्ञेय तत्त्व का ब्रह्म कहा गया है । गीता उसीका पुरुषात्तम और भागवत पुराण परमेश्वर या कृष्ण कहता है । वल्लभाचार्य के ब्रह्म, ईश्वर अथवा परमात्मा भगवान् श्रीकृष्ण ही हैं । ब्रह्मरूप कृष्ण सविरोध और निर्विशेष, सगुण और निगुण, अणु और महान्, चल और अचल, गम्य और अगम्य—दोनों एक साथ हैं । वे सच्चिदानन्द स्वयम् हैं । उनका नाम भूषण उनसे स्वभावतः अभिन्न है । वे अपनी अनन्त शक्तियों के साथ भक्तों को लिये 'ध्यायी बहुषट्' में निरूपण किया करते हैं ।

वल्लभाचार्य ने जीव तीन प्रकार के माने हैं—पुष्टि, मर्त्या और प्रवाह । ईश्वर का चिन्तन न करके निरुद्धेय जीवन बिताते जाने जीव प्रवाह जीव हैं । वे अनुसार आचरण करने वाले जीव मर्त्या जीव हैं तथा जो जीव ईश्वर की विशेष कृपा के लिए पात्र हैं तथा ईश्वर से अनन्त प्रेम करने उसकी गरण में रहते हैं, वे हैं पुष्टि जीव । इन तीनों में से पुष्टि जीव सर्वोत्तम है क्योंकि मर्त्या जीवों को कम मात्रा और ज्ञान-मात्र से केवल प्रेम-मुक्ति मिलती है तथा वे क्रमशः विपुल देवयान और कवल्य को प्राप्त करते हैं । भवया भक्ति करने से कवल सालाक्ष्य, सामीप्य, सात्त्विक और साधुज्य मुक्ति ही प्राप्त होती है । पर पुष्टि-जीव ईश्वर प्रेम को ही समस्त आध्यात्मिक काय-कलाओं का अर्थ और हेतु मानता है । 'कठोपनिषद्' के अनुसार आत्मा का ज्ञान प्रवचन और स्वाध्याय से सम्भव न होकर केवल ब्रह्म की कृपा से ही हो सकता है ।^२ इसी का समर्थन गीता में भी हुआ है ।^३ स्मृति-शास्त्रों में श्रमभार, विद्वेद का विद्वत्वरण, वल्लभाचार्य के अपने सिद्धांतों के लिए लक्ष्य भक्ति-भाग की दो विभिन्न शाखाओं का मान्यता दी । मर्त्या भक्ति का उद्देश्य उन जीवों के लिए माना जो अपने कर्मों द्वारा मुक्त होना चाहते हैं तथा पुष्टि भक्ति उन जीवों के लिए जो दीन हैं

१ हिन्दी साहित्य कोष, ५० पृष्ठ १ ।

२ हिन्दी साहित्य कोष ५० पृष्ठ ३ ।

३ गीता, १०-११ ।

असहाय हैं, तथा सब प्रकार से साधनहीन हैं। पुष्टि-भक्ति ईश्वर के प्रति अनन्य भक्ति है जो सर्वोत्तम साधना भी है और साध्य भी। ईश्वर-प्रेम-विषयक इस विशिष्ट दृष्टिकोण के कारण ही बल्लभाचार्य का साधना-मार्ग पुष्टि-मार्ग के नाम से प्रसिद्ध है। कुछ विद्वानों ने 'पुष्टि' का अर्थ 'मोटा-त्ताजा' या 'खामो-पियो, मीज उड़ाओ' लगाया है^१, पर यह ठीक नहीं है। स्पष्ट ही बल्लभाचार्य ने भागवत-वचन 'पोषणं तदनुग्रहः'^२ के अनुसार 'पुष्टि' को भगवान् का अनुग्रह माना है तथा ज्ञान-मार्ग और कर्म-मार्ग के कठिन होने के कारण भक्ति का समर्थन करते हुए पुष्टि-मार्ग को ही श्रेयस्कर माना।

पुष्टि-भक्ति को भी उन्होंने चार प्रकार का माना है—प्रवाह-पुष्टि-भक्ति, मर्गादा-पुष्टि-भक्ति, पुष्टि-पुष्टि-भक्ति एवं शुद्ध-पुष्टि-भक्ति। प्रवाह-पुष्टि भक्ति उन लोगों के लिए है जो सांसारिक जीवन व्यतीत करते हुए भी भगवान् की भक्ति करना चाहते हैं। मर्गादा-पुष्टि-भक्ति विरक्त जीवों के लिए है। पुष्टि-पुष्टि-भक्ति उन लोगों के लिए है जो ईश्वर की कृपा से भक्त बनते हैं और तत्पश्चात् उसीकी कृपा से ब्रह्मज्ञानी बन जाते हैं और शुद्ध पुष्टि-भक्ति वह है जिसके द्वारा जीव ईश्वर से केवल 'अमित प्रेम' करता है। यह अवस्था केवल भगवान् की कृपा से ही स्थापित होती है तथा इसके तीव्र सोपान हैं—प्रेम, आसक्ति और व्यसन। गोपियों की भक्ति शुद्ध-पुष्टि-भक्ति का ही उदाहरण है। इस मोटि के भक्त सायुज्य-भुक्ति को हीन समझकर श्रीकृष्ण की रास-लीला में निरन्तर भाग लेना ही सर्वश्रेष्ठ भुक्ति मानते हैं।

बल्लभाचार्य के मतानुसार कृष्ण रस-रूप, आनन्द-रूप और सौन्दर्य-रूप है। 'वे सभी रसों को, पर विशेषतः शृंगार-रस को प्रकाशित करते हैं। संयोग और विप्रलम्भ के भेद से शृंगार दो प्रकार का है। अपने भक्तों के सम्बन्ध में कृष्ण दोनों की अभिव्यक्ति करते हैं। इन्हीं पर ध्यान करना पुष्टिमार्ग का लक्ष्य है।'^३ पुष्टिमार्ग की स्थापना करके बल्लभाचार्य ने भक्ति के क्षेत्र में भागवत-पुराण के दशम स्कन्ध को महत्त्व देकर बाल-कृष्ण और उनकी सखी राधा की उपासना-पद्धति को ही नहीं चलाया बरन् साधना के रूप में भक्ति को और भी सरल बनाकर उसे जन-मुलभ बना दिया। भक्ति के इस व्यापकत्व तथा रंजन-स्वरूप के कारण ही रास-लीला, बाल-लीला, गोकुल-वर्णन, यशोदा-वात्सल्य, गोपियों के साथ कृष्ण की केलि-क्रीड़ाओं तथा अमर-गीत आदि का निराद वर्णन करके ब्रज-भाषा के अधिकांश कवियों ने पुष्टिमार्ग का ही आश्रय लिया।

इस प्रकार हम देखते हैं कि साधना के क्षेत्र में रामानुजाचार्य ने जहाँ हिन्दी-काव्य को वैष्णव-भक्ति की ओर प्रवृत्त किया, निम्बार्कचार्य ने जहाँ कृष्ण को ही ब्रह्म-रूप माना तथा राधा को कृष्ण की शक्ति के रूप में स्वीकार किया, वहाँ बल्लभाचार्य ने राधा, कृष्ण और गोपियों की लीलाओं को लेकर संयोग तथा विप्रलम्भ शृंगार से परिपूर्ण हिन्दी-कृष्ण-काव्य के अजस्र स्रोत-प्रवाह में सहायक बनकर अनजाने ही भक्ति को लौकिकता की ओर उन्मुख किया।

१. हिन्दी साहित्य कोष, पृ० ७६६-७६७।

२. भागवत पुराण, २। १०१४।

३. हिन्दी साहित्य कोष, पृ० ७६६।

जिस प्रकार बल्लभाचार्य का पुष्टि भाव हिन्दी कृष्ण-काव्य में राधा तथा गोपियों सम्बन्धी शृंगार के समावेश के लिए तात्त्विक दृष्टि से उत्तरदायी रहा है, उसी प्रकार जयदेव तथा विद्यापति भी कृष्ण भक्ति के इस नवीन प्रकार के लिए विद्यापति तथा जयदेव उत्तरदायी रहे हैं। कृष्ण भक्ति धारा में भागवत के आधार पर का प्रभाव सर्वप्रथम जयदेव ने ही भक्ति की पादवमूनि पर संयोग तथा विप्रलम्भ शृंगार के रमणीय चित्र अंकित किए हैं। इस विप्राकृत के लिए पुराणों में आधार पर सर्वप्रथम राधा को साधारण प्रकृति-तत्त्व के रूप में गढ़ा किया गया है। भागवतादि ग्रन्थों में वर्णित रास प्रीति तथा सूचित 'राधा' नाम की प्रिय गोपी को स्वीकार करने जयदेव ने अपने भाग्य में शृंगार का पर्याप्त समावेश किया है। कृष्ण-भक्ति या गोपी तथा राधा के प्रेम का जो नादस जयदेव, चंडीदास, विद्यापति प्रभृति कवियों ने अपने सामने रखा, उसीको चैतन्य भट्टाचार्य भी आदर्श माना। बारहवीं शताब्दी में जयदेव द्वारा रचित 'गीतगोविन्द' में राधा और कृष्ण के परस्पर अनुराग, विरह मिलन का मधुर विवेचन हुआ है। संयोग तथा विप्रलम्भ शृंगार का चित्रण तो 'गीतगोविन्द' में अद्वितीय है। 'गीतगोविन्द' में यद्यपि भक्ति और शृंगार—दोनों का ही समावेश है तथापि अनेक स्थानों पर उक्त शृंगार का ही गहरा रंग चढ़ा हुआ दिखाई देता है। इन वक्तव्यों को देखकर यह भ्रम होने लगा है कि जयदेव मूलतः भक्त कवि थे या शृंगार-कवि। इस भ्रम के निवारण के लिए ही आशुदेव कवि ने कहा है—

यदि हरिस्मरणे सरस गतो यदि विलासकलासु कुतूहलम् ।

मधुर कोमल कान पदावति, शृंगार तन्म जयदेव सरस्वतीम् ॥^१

ध्यान देने योग्य बात है कि कवि की इस उक्ति तथा उक्त काव्य में शृंगार और भक्ति का मधुर सम्मिश्रण होते हुए भी केवल हिन्दी कवियों पर ही नहीं, रवीन्द्रनाथ ठाकुर पर भी उसका प्रभाव अक्षुण्ण बना रहा।

वासुदेव-सम्प्राप्य के अन्तर्गत भगवद् विषयक कल्पनाओं और जयदेव द्वारा प्रतिपादित शृंगार भक्ति—इन दोनों के बीच विद्यमान तात्त्विक भेद को देखकर ऐसा लगता है मानो जयदेव के काव्य में कृष्ण विषयक प्राचीन कल्पनाओं को अकस्मात् एक तथा मोड़ मिला। जयदेव के कृष्ण तत्त्ववत्ता होते हुए भी रसिक अधिक थे। वासुदेव भक्ति या कृष्ण भक्ति के इस आकस्मिक प्रकारान्तर के सूत्र जैन आगमों एवं पुराणों में बिखरे हुए मिलते हैं। जैन-साहित्य में सबसे प्राचीन ग्रन्थ 'आगम' है। यह आगम भगवान् महावीर द्वारा रचित माने जाते हैं तथा उनका समय ई० स० ३३३ के पहले का माना जाता है। दूसरा ग्रन्थ है 'वसुन्धेहि', जो कि चार-पाँचवीं शती का कथा-संग्रह माना जाता है।^२ इन दोनों ग्रन्थों में कृष्ण का चरित्र प्रचुर मात्रा में अंकित है। इन ग्रन्थों में कृष्ण की सोलह सहस्र रानियों तथा षाठ पटरानियों का उल्लेख है पर गोपियों व साथ जेलि प्रीतिओं के वर्णन का संवत्सरा अभाव है। पहले कहा जा चुका है कि ईसा-पूर्व प्रथम द्वितीय शताब्दी, यद्यपि एक पंचम शताब्दी में वाष्णव वासुदेव की पूजा प्रचलित थी तथा उसका प्रथम दान महामारत

१ गीतगोविन्द, १७।

२ पोशा भगिनन्दन ग्रन्थ में श्री आनन्द नाथ का लेख प्राचिन जैन ग्रन्थों में कृष्ण-चरित्र।

के नारायणीय पर्व में होता है। वासुदेव की पूजा का मूल भगवद्गीता है। फलतः भक्ति-मार्ग का धर्म लोकप्रिय हुआ और गीता के भगवान् वासुदेव परमेश्वर के रूप में पूजे जाने लगे। इस भक्ति-मार्ग के प्रणेता वासुदेव-कृष्ण का जो चरित्र उपलब्ध है वह वास्तविकता का न होकर वयस्कता का है। यह श्रुतिवाद में हरिवंश में कृष्ण की वास्तविकता की कथा का समावेश करके पूरी कर दी गई। अतः यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि ईसा-पूर्व काल में कृष्ण नट्यर और थोड़ा रसिया के रूप में नहीं पूजे जाते थे और न ही उस समय तक उनके बाल-चरित्र का कहीं अधिकारयुक्त वर्णन मिलता है। कृष्ण और गोपियों के प्रेम का यश-तथ्य उल्लेख अवश्य दृष्टिगत होता है, पर इन छन्दारों में लौकिक प्रेम का कहीं भी उल्लेख नहीं है। इन सब प्रमाणों के आधार पर कहा जा सकता है कि राधा-कृष्ण-भक्ति का आरम्भ जयदेव ने नहीं किया, अपितु उससे बहुत पहले यानी ईस्वी सन् के आरम्भ से ईसा की १०वीं शताब्दी तक यह भक्ति जनसाधारण के हृदय में अंकुरित होती रही थी। भालवारी के गीतों में गोपी-कृष्ण-लीलाओं के अनेक मनोहर वर्णन मिलते हैं। हाल की 'गाहासप्तशती' (गाथा सप्तशती) में सर्वप्रथम राधा और कृष्ण के विरह-मिलन के प्रसंग सर्वथा लौकिक सन्दर्भ में वर्णित मिलते हैं।^१ जयदेव के 'गीतगोविन्द' में सम्भवतः इन्हीं लोक-विद्याओं ने सुसंस्कृत होकर निश्चित रूप धारण किया तथा आगामी भक्त-कवियों के लिए राधा और कृष्ण को लेकर भक्ति के गोभनीय पुण्यों से सुसज्जित उत्तम शृंगार को लेकर काव्य-सर्जना के लिए मार्ग बना दिया। जयदेव द्वारा वर्णित राधा-माधव के गीता-कलापों की प्रतिष्ठा 'मैथिल-कोकिल' विद्यापति की 'कोमल-कान्त-पदावली' में सुनाई पड़ी। संस्कृत साहित्य के प्रकाण्ड पंडित होने के कारण रसिक विद्यापति की नायकता पर साहित्य-शास्त्र का रंग बढ़ा और जिसने राधा और कृष्ण के चरित्र को नायक-नायिका-भेद की अनुकरणीय वस्तु बना दिया। 'विद्यापति के राधा-कृष्ण भक्तों के राधा और कृष्ण न रहकर कामशास्त्र में निपुण नायक और नायिका बन गए। विद्यापति ने राधा और कृष्ण का जो चित्र खींचा है उसमें वासना का रंग बहुत ही गहरा उतरा है। आराध्यदेव के प्रति भक्त की जो पवित्र भावना होनी चाहिए, वह उत्तम छेदनाथ भी नहीं है। सकल-भाव से जो उपासना की गई है, उसमें श्रीकृष्ण जीवन में उत्तम नायक की भांति चित्रित हुए हैं और राधा जीवन की मदिरा में मदगल एक मुग्धा नायिका की भांति। राधा का प्रेम भौतिक और वासनामय है। आनन्द ही उसका उद्देश्य है और शरीर उसका किना-कलाप। जीवन ही से उसके जीवन का विकास है।'^२ विद्यापति की राधा वयःसंधि पर पहुँची हुई अल्हड़ किशोरी हैं। उनमें शैशव और जीवन का संघर्ष साकार हो उठा है। चरणों की चपलता सोचने में धारण कर ली है। वह मुकुर लेकर नित्य शृंगार किया करती है— 'मुकुर लइ अब फरई सिंगार।' मन लगाकर वह रस-कथा सुना करती हैं। उनके सौन्दर्य से सब चकित हो सते हैं। लावण्य-सार कृष्ण तो उनका जीवन देखकर मूर्छित ही हो जाते हैं—

१. हिन्दी साहित्य कोष, पृ० २७७।

२. पोद्दार अभिनन्दन ग्रन्थ, हिन्दी साहित्य में राधाकृष्ण की मानना का विकास, श्री संयुक्तसद बहुगुणा, पृ० २७०।

‘भूतसि परत छिति तन-सावन-सार’

संक्षेप में विद्यापति की राधा भोवन से परिपूर्ण वासनामयी मानवी है और कृष्ण भोवन के भूतिमान नायक । विद्यापति की शृंगारिक पदावली में बगल की सामाजिक प्रवृत्ति और भी उत्तर्जित हो उठी । इस उत्तर्जना को चंडीदास ने प्रेम-मीनों ने और भी तीव्र कर दिया, यही तब कि चैतन्य महाप्रभु जयदेव, विद्यापति और चंडीदास की शृंगारिक पदावलि को गा-गाकर मस्न रहने लगे । इनका अन्वय है कि विद्यापति और चंडीदास की समस्त शृंगारिक कविताओं में चैतन्य की भक्ति-भावना का संयोग हो गया और नाभिका भेद की भावना के अनुकूल कृष्ण भक्ति को देखा जान लगा । चैतन्य द्वारा परकीया प्रेम की भावना कृष्ण प्रेम में अना ही गई तथा कृष्ण की भक्ति गोपी भाव से की जाने लगी । चैतन्य ने वैष्णो भक्ति को न अपनाकर रागानुगा भक्ति को प्रपातना दी । रागानुगा भक्ति में भी उन्हें ऐश्वर्य की अवस्था साधुय ही बर्चस्वर लगा । साधुय की पाँच शाखाओं—शांत, शास्य, सम्य, वात्सल्य और माधुरी—में भी साधुय बगल की प्रवृत्ति के अधिक अनुकूल होने के कारण चैतन्य की भक्ति में साधुय भावना की ही प्रपातना रही है । सांगत यह है कि चैतन्य महाप्रभु ने कृष्ण भक्ति में परकीया प्रेम तथा राधा के प्रति कृष्ण के असीम आकर्षण को स्वीकार कर लिया । इसी प्रकार गोपी राधा परमेश्वर की आनन्द भक्ति के रूप में भी स्वीकार कर ली गई । चैतन्य महाप्रभु तथा अन्य आचार्यों द्वारा राधा-कृष्ण की इस साधुय भक्ति के प्रचार का परिणामस्वरूप राधा-कृष्ण की केलि बीडों का स्मरण करना कृष्ण-भक्ति का एक अनिवार्य अंग बन गया । उसमें ऐश्वर्य-बोध का अभाव होने के कारण दास्य-भावना प्रस्तुति न हो सकी । परिणाम यह हुआ कि राधा-कृष्ण की भक्ति आनंद और पवित्रता के अभाव में भौतिक घटातल पर उतरने लगी । हमने दुर्परिणामों को ब्रह्मभूमि के भूतदास तथा महाराष्ट्र के नामदेव और तुकाराम आदि सत्तों ने समझा । जनता को इन दुर्परिणामों से बचाने के लिए जिन प्रकार गुरु ने शैल्य को अपनाया, उसी प्रकार मानदेव, एकनाथ, नामदेव और तुकाराम ने राधा के स्थान पर रविमर्षी का नामदा देव कृष्ण-भक्ति को उदात्त और लोक-कल्याणकारी रूप प्रदान किया ।

इसकी ११वीं शताब्दी में उमापति ने तथा १२वीं शताब्दी में जयदेव ने राधा भाव्य की लेकर संयोग और विप्रलय शृंगार पर उच्चकोटि के काव्य का सृजन किया था । तीव्र ही अपन काव्य शैली और विषय विवेचन के कारण गीत-मीरा और नरसी मेहता गोविंद भक्तों का कठहार बन गया तथा उनकी रचना के पदचातु गुनरात का प्रभाव लगभग एक शताब्दी में ही उसका प्रकार समस्त भारत में हो गया ।^१ श्रीनगोविंद द्वारा प्रतिपादित रागामापन भक्ति की चंडी दास के शृंगार प्रपात गीतों ने और भी उत्तर्जित किया । भक्ति की इसी परम्परा से प्रभावित होकर चैतन्य महाप्रभु ने गोपी भाव से कृष्ण भक्ति की प्रतिष्ठापना की तथा चैतन्य भक्ति का एक नई उपासना-पद्धति की आरंभ कर दिया । उन्होंने कृदावन की यात्रा की तथा उसे भक्ति मार्ग का चंद्र बनाया चला । सन १६३० में उनका शिष्य सोननाथ ने

वृन्दावन में चैतन्य-सम्प्रदाय की स्थापना की।^१ आगे चलकर जीव गोसाइ ने इस सम्प्रदाय को और भी सुदृढ़ बनाया तथा वृन्दावन से उद्भूत इस नई भक्ति-धारा ने समस्त भारत को व्याप्त कर डाला। गुजरात में उसका प्रचार १७वीं शताब्दी में माना जाता है।^२

जिस समय बंगाल में चैतन्य महाप्रभु राधा-कृष्ण-भक्ति का प्रचार कर रहे थे, उस समय उत्तर प्रदेश के वल्लभाचार्य का सम्प्रदाय प्रचल हो चुका था। वल्लभाचार्य के शुद्धाद्वैत और निम्बार्क के कृष्ण-चरित के योग ने राधा-कृष्ण की भाव्य-भाव की भक्ति का जन्मकर प्रचार किया। गुजरात की भक्त-कविवित्री मीराबाई और नरसिंह मेहता पर वृन्दावन की भक्ति-ग्रन्थाली का विसर्प रूप से प्रभाव दृष्टिगोचर होता है।

कृष्ण के प्रति मीरा की भक्ति विषुद्ध प्रेम पर आधारित है, 'मोरमुकुट-धारी नन्द-नन्दन' ही उसके पति है। गिरधर गोपाल के अतिरिक्त किसी दूसरे से उसका सम्बन्ध नहीं है।^३ कृष्ण की बाँकी, साँवली छवि उसकी आँखों में समाई रहती है।^४ कुछ पदों में कृष्ण के प्रति मीरा का प्रेम भी गोपी-भाव का प्रेम अभिलक्षित होता है। ऐसे पदों में मीरा उन गोपियों की भाँति लगती है जिन्होंने 'संत्यज्य सर्वविषयास्तथ पादमूलम्' ...^५ कहकर अपने-आपको श्रीकृष्ण पर न्यौछावर कर दिया था। ऐसे पद केवल भक्ति-भाषना से ही सम्बन्धित है। उनमें प्रेम तथा विरह की छाया नहीं है, केवल शान्त-भाव का प्राधान्य है। इन्हीं पदों में मीरा के कृष्ण-सम्बन्धी विचार स्पष्ट हुए हैं। कुछ अन्य पदों में मीरा योगिनी के रूप में भी प्रकट हुई है तथा योगेन्दुर कृष्ण से आराम-निवेदन करती-सी प्रतीत होती है।^६ इस प्रकार एक ओर मीरा ने कृष्ण के प्रति विशुद्ध प्रेम से बहल होकर कृष्णा, टीस और वेदना का चित्रण किया है तथा शान्त भाव से कृष्ण की रूप-माधुरी गाई है, तो दूसरी ओर उसका प्रेम-मार्ग उसे ज्ञान की गली की ओर ले जाता है।^७ इन पदों में उसका प्रियतम अवतारी कृष्ण न होकर विगुण, निराकार परब्रह्म है। मीरा के इन दो भिन्न दृष्टिकोणों में पूर्व परम्परा का ही निर्वाह हुआ है। इनमें मीरा की निजी उद्भावना नहीं है। हिन्दी तथा गुजराती साहित्य को मीरा की मौलिक देन, उसके पदों की गैयता और व्यक्तित्व ईश्वर की भावना में ही अभिलक्षित होती है। उसके पदों में अन्तर्जगत् का चित्रण प्रबल होने के कारण उनमें तल्लीनता तथा सहरी अनुभूति की अभिव्यक्ति हुई है तथा उत्कण्ठता के कारण गैयता भी उनमें अनायास ही आ गई है। गीत-काव्य की सभी प्रमुख विशेषताएँ मीरा के पदों में विद्यमान

१. गुजरात एण्ड इट्स लिटरेचर, पृ० १७६।

२. वही, पृ० १७६।

३. अधोमुख रसति, उरण गद्दी चितवत।

४. निपट दंकाट छवि अटके मेरे मैना, निपट दंकाट छवि अटके।
देखत रूप मदन मोहन की, पिकत मधुसूदन भटके॥
बारिन मेवर, पलक टेठी गनों अति सुनय स्त अटके।
टेठी कटि श्री मुरली टेठी, टेठी पाग लर लटके॥
'मीरा' प्रभु के रूप-रुआनी, मिरपर नागर नट के॥

५. भागवत १०।२६।३१।

६. गगन-मण्डल में सेज पिया की किस्स विधि मिलना दोइ।

७. शान्त-भ्रमान दोह-धर पटके, निकली हूँ न्यान-गली॥

करके शृंगारमय भक्ति की प्रतिष्ठापना की। जलभाचार्य ने गोपी-भाव को प्रश्रय दिया। मीरा ने परमेश्वर को पति-रूप में देखकर रामानुजाचार्य की भाँति व्यक्तिगत ईश्वर की स्थापना की और नरसी मेहता ने रास-लीला-परक अपने भजनों से कृष्ण-प्रेम को व्यापकत्व प्रदान किया।

सूरदास तथा अष्टछाप के कवियों में कृष्ण की कल्पना को समझने के लिए उस समय की पृष्ठभूमि पर विहंगम दृष्टि डालना आवश्यक है। डॉ० हरवंशलाल शर्मा ने इस पृष्ठभूमि पर विचार करते हुए लिखा है—‘सूर-साहित्य की पृष्ठभूमि भारत के मध्यकालीन युग का इतिहास है, जिसमें वह महान् गीर व्यापक आन्दोलन अन्तर्निहित है जिसने ऐसी अनेक भावनाओं को जन्म दिया जो एक ओर तो मानवता के श्रेष्ठ को विस्तृत करने वाली है तथा दूसरी ओर अनेक संकीर्णताओं को उत्पन्न करती हैं—भारतीय इतिहास में तो यह ‘मध्यकालीन’ शब्द नया-सा ही है, परन्तु यूरोपीय इतिहास में मध्य-युग (मिडिल एज पीरियड) सन् ४७६ से सन् १५५३ तक माना जाता है। इस काल में समाज में कुछ ऐसी प्रवृत्तियों का उदय हो गया था, जिनके कारण उत्तरोत्तर अन्धविश्वास का विकास और लक्ष्य-जिज्ञासा का ह्रास होता गया। केवल यूरोप में ही नहीं, विश्व के समस्त देशों में, समस्त सम्प्रदायों और समाजों में उस मनोवृत्ति का महान् प्रभाव पड़ा था, जिसने इतिहास का स्वरूप ही परिवर्तित कर दिया। फिर भारत इसका अपवाद कैसे रह जाता?.....छठी शताब्दी में भारत में उस युग का सूत्रपात हुआ, जिसे हम यूरोपीय ऐतिहासिकों की परिभाषा में ‘मध्य-युग’ कह सकते हैं। इस काल की धर्म-साधना अनेक प्रभावों का समन्वित रूप कही जा सकती है। छठी शताब्दी से ११-१२वीं शताब्दी तक का साहित्य बड़ा व्यापक है, परन्तु इसमें साम्प्रदायिकता की पूरी-पूरी छाप है। जहाँ एक ओर बौद्धों और जैनो का अपने-अपने अस्तित्व के लिए भरसक प्रयास है, वहाँ दूसरी ओर ऐरो तर्कों का भी अभाव नहीं जिनका परिपाक अस्तोगतत्वा ध्वसात्मक ही होता है। वैष्णव सम्प्रदाय में भी यत्र-तत्र इस प्रवृत्ति का साक्षात्कार होता है। इन विविध मत-मतान्तरों के झमेले में पड़कर राजनीति की भी ऐसी दुर्दशा हुई कि उसका रूप तो विकृत हुआ ही, स्वतन्त्र रूप से पृथक् चला जाता हुआ व्यक्तित्व भी समाप्तप्राय हो गया और वह साम्प्रदायिकता के हाथों में खेलने लगी। इस काल में एक ऐसी परम्परा-सी चली, जिसका प्राचार वैदिक और अवैदिक भावनाओं के मूल में केन्द्रित हुआ, परन्तु जहाँ अवैदिक सम्प्रदायों में वृद्धि हुई वहाँ वेद को ही अन्तिम प्रमाण मानने वाले धर्म-मठों और दार्शनिक सम्प्रदायों की संख्या भी एक-दो ही नहीं रही। मत-वैमिश्र तथा विश्वास-वैचित्र्य होते हुए भी विभिन्न सम्प्रदाय अपने-आपको श्रुति-सम्मत मानते थे। जिस प्रकार अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत, शुद्धाद्वैत, अचिन्त्य, भेदाभेद आदि अनेक परस्पर-विरोधी मत श्रुति को ही अपनी आधार-शिला बतलाते हैं, उसी प्रकार शैव, क्षात्र, पाशुपत, गणपत्य, सौर आदि सम्प्रदाय भी अपने-आपको वेद-विहित कहते हैं। दसवीं-ग्यारहवीं शताब्दी से लेकर सोलहवीं शताब्दी तक के युग को मध्यकालीन युग का उत्तरार्ध कहा जा सकता है। यह युग समन्वय की भावना को लेकर चला।.....गोस्वामी तुलसीदास तथा भक्त-कवि सूरदास इस युग के सामंजस्यवादी

प्रतिनिधि ब्रवि माने जाते हैं। गोस्वामी तुलसीदास ने समाज के घरातल पर मानवता का उद्घाटन किया, मो गुरुदास ने व्यक्तिगत भावना को महत्त्व देकर मानव हृदय के विरलतन समान भावों का स्फुर किया। पुष्टि सम्प्रदाय व आचार्यों ने लौकिक वागताओं और ऐहिक ऐयणाओं को परब्रह्मस्वरूप भगवात् श्रीकृष्ण म लगाने के उद्देशे पवित्र बनाने का विधान रखा था। ईसा की तीसरी सताब्दी मे ११वीं सताब्दी तक म्द भक्ति-आन्दोलन प्रबल वेग से बढ़ता रहा, इसी का मध्यस्थानीय भक्ति आन्दोलन कहा जाता है। इस युग का सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण शय श्रीपद्मभाष्यन है जो अब तक की वेण्यय भक्ति भावना पर अनुल प्रभाव डाल रहा है।^१

उपदुक्त कथन म तीन बातें अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं तथा गुरुदास म्द अष्टछान्द के श्रवियों की कृष्ण वन्दना का आधार योजन में म्दामक होती हैं। पहली बात है म्दमन्वयवादी दृष्टि काण, दूसरी भागवत-पुराण की प्रेरणा तथा तीसरी लौकिक वागताओं और ऐहिक ऐयणाओं की परब्रह्म श्रीकृष्ण तथा जननी लीलाओं म वन्दना। डॉ० हरदत्तायल का म्द वचन नि ११वीं सताब्दी के पहले विद्यमान सभी सम्प्रदायों का मूर की कृतिओं मे म्दमन्वय हुआ है, अत्यन्त युक्तियुक्त है। पर जनका म्द वन्दना नि तरवलीन भक्ति आन्दोलन का प्रभाव मूर साहित्य मे अविन नहीं है^२ अविन युक्तियुक्त नहीं जान पड़ता। तुलसी मे अत्यन्त तत्कालीन राजनीतिक, धार्मिक एक सामाजिक परिस्थितियों अपन समग्र रूप म प्रतिबिम्बित हुई हैं, पर मूर के 'अमर-गीत' विधान मे निष्ठ परिस्थिति का प्रतिबिम्ब दृष्टिगोचर होता है वह अपने आपम कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। अमर-गीत की कहाना यदि देन, काक और परिस्थिति का परिणाम न होती, ता समस्त भारत न कृष्ण-वाच्य में इस परम्परा का निर्वाह हुआ होता। पर ऐसा हुआ नहीं। मराठा कृष्ण-वाच्य में उसका सबधा अभाव इसी बात को सिद्ध करता है। महाराष्ट्र मे तथा उमर आसपास मुस्लिम राज्य होन हुए भी वहाँ का हिन्दू समाज उतने प्रभावित न हो सका। बल्लभाबाय द्वारा ११वीं सताब्दी में कृन्दावन से कृष्ण भक्ति के प्रचार का कारण भी तत्कालीन परिस्थिति ही थी। ऐसा न होना और उत्तर भारत में कृष्ण भक्ति विपयक नये निरूपण के लिए अनुकूल परिस्थितियों न होनी तो कृष्णचिन्त वल्लभ सम्प्रदाय की स्थापना तथा विकास उत्तर भारत में न होकर दक्षिण भारत मे होता, जहाँ वस्तुतः भक्ति का उदय हुआ था। अतः हिन्दी मे कृष्ण-वाच्य का प्रस्थापन करते समय हमें उत्तर भारत की विशिष्ट सामाजिक, राजनीतिक तथा धार्मिक परिस्थितियों को न मूलना चाहिए।

पहले कहा जा चुका है कि ईस्वी सन् की आरम्भिक सताब्दियों में कृष्ण और गोपियों की गुरुार्ति कथाओं का प्रचलन सम्भवता जनता में हो चुका था, पर तत्कालीन साहित्य म इन कथा-कथाओं को भावना नहीं मिली थी। इस काल में कृष्ण क बीरत्व की ही पूजा का प्रचलन था^३, इस बात का अध्ययन प्राचीन मूर्तिकला से भी होता है। कृष्ण-चरित से सम्बन्धित कई पुरानी मूर्तियाँ, जिनका निर्माण काक ईसा की प्रथम तथा द्वितीय सताब्दी

१ सर और जनका साहित्य, डॉ० हरदत्तायल शर्मा, पृ० २१-२२।

२ नहीं पृ० २१-२२।

३ म्दरा भक्तिवा मराठी अकाशर, डॉ० प्र० न० ओरी, पृ० ६९।

माना जाता है, आज उपलब्ध हैं। इसी प्रकार ईसा की चौथी शताब्दी में निर्मित कृष्ण-चरित का चित्रण करने वाली कई मूर्तियाँ अनेक स्थानों में मिली हैं। महाबलिपुरम् के मन्दिर के द्वार के अवशेषों में गोवर्धन-धारण, नवनीत-चौर्य, शकट-भंग, धनुक-वध, कालिय-दमन आदि कई प्रसंग चित्रित हुए हैं। मथुरा की गोवर्धनधारी मूर्ति भी ईसा की चौथी शताब्दी की मानी जाती है। इससे यह अनुमान लगाया जा सकता है कि चौथी शताब्दी में गोवर्धन-धारी कृष्ण की उपासना रुढ़ हो चुकी थी। सातवीं शताब्दी की वदामी की गुफाओं की चित्रकला तथा शिल्पकला भी इस दृष्टि से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं। बंगाल के पहाड़पुर की गुफा में कृष्ण-मूर्ति के निकट गोपी-राधा भी दिखाई गई हैं। डॉ० सुनीतिकुमार चाट्टर्जी का अनुमान है कि यह राधा ही है। पर 'भक्ति-रत्नाकर' तथा 'प्रेम-विलास' में कहा गया है कि वृन्दावन में कृष्ण के साथ राधा की पुजा न होने के कारण नित्यानन्द प्रभु की पत्नी जाह्नवी देवी ने किसी नयनभास्कर नामक कलाकार से राधा की मूर्ति तैयार कराई और सभी से बंगाल में राधा-कृष्ण की उपासना आरम्भ हुई। शिल्प-कला के आधार पर यहाँ इतना ही कहा जा सकता है कि ईसा की पहली शताब्दी से सर्वसाधारण जनता ने कृष्ण की वीरता की ही चर्चा की। आगामी काल में उत्तरोत्तर कृष्ण के साथ राधा और गोपियों का योग होता गया।^१ इन मान्यताओं का उदय भी मूलतः जनसाधारण में हुआ। जनसाधारण की भाषा अपभ्रंश थी। अत्यन्त आरम्भिक काल में आगीरो की भाषा ही अपभ्रंश कहलाती थी तथा उसकी साहित्यिक सम्पदा भी अत्यन्त मूल्यवान समझी जाती है।^२ आगे चलकर संस्कृत नाटकों में निम्न वर्ग के पात्रों के मुख से अपभ्रंश ही बोलवाई जाती थी। बहुत सम्भव है कि इस अपभ्रंश भाषा में चण्डी, लक्ष्मी, सरस्वती, गंधा इत्यादि देवियों के रूप-वर्णन में शृंगार की सूक्ष्म छटा दिखानेवाले कवियों का ध्यान राधा-कृष्ण की ओर भी गया हो। नवी शताब्दी में आनन्दवर्द्धन के 'तेषां गोप बधू विलाससुहृदो राधारह, साक्षिणम्' संस्कृत उल्लेख की प्रक्रिया अपभ्रंश में न हुई हो, अथवा इस उल्लेख का बाबार स्वयं अपभ्रंश में अंकित विश्वास न रहा हो, यह कैसे माना जा सकता है। इससे यह भी सूचित होता है कि देशी भाषाओं में गोपियों की शृंगार-वेष्टाओं तथा कृष्ण-कथा पर फुटकर ही सही, रचनाएँ अवश्य हुई होंगी, पर इस विषय में निश्चित रूप से कुछ कहना तब तक सम्भव नहीं है जब तक देशी भाषाओं के प्राचीन ग्रन्थ उपलब्ध नहीं होते। 'गाथा-सप्तशती' में अवश्य राधा-कृष्ण और गोपियों के उल्लेख मिलते हैं।^३ सप्तशती का रचना-काल ईसा की पहली शताब्दी माना जाता है^४, पर इस बारे में निश्चित रूप से कुछ कहना कठिन है। इन उल्लेखों से इतना अवश्य सिद्ध होता है कि ईसा की प्रथम शताब्दी से चौथी शताब्दी तक देशी भाषाएँ राधा, कृष्ण और गोपियों से परिचित थी।

१. मध्यकालीन धर्म-साधना, डॉ० इन्दरी प्रसाद द्विवेदी, पृ० १२२।

२. मथुरा भक्ति का मराठी अन्तार, पृ० ६६।

३. (१) मुद्राराक्षस्य संहार (कृष्ण) और शं राक्षसायं (राधिका) अवलोकिते।

एताव्य वल्लरीयं अवस्थां वि गौरयं हरति (८६)।

(२) भक्तवि बालो दामोदरोति दृजबन्धिष जसोदाप।

कथ्य (कृष्ण) मुद्रयेति अर्धं विदुर्ब दसियं नमवहृदि (अनवभूमिः) पृ० ११२।

४. हिन्दी साहित्य की भूमिका, डॉ० इन्दरीप्रसाद द्विवेदी, पृ० ११२।

ईसा की दूसरी शताब्दी से लेकर समयमय छठी शताब्दी तक विद्वानों ने वतमान पुराणों का रचना-काल माना है। पुराणों में भी भागवत पुराण अपवादित बहुत बाद की रचना है। यद्यपि इसके रचना-काल के बारे में अनङ्ग मत मतान्तर हैं, फिर भी विषय की दृष्टि से तथा अन्य पुराणों की तुलना में इतना निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि वतमान भागवत-पुराण का रचना-काल ईसा की सातवीं-आठवीं शताब्दी के पहले का नहीं हो सकता।^१ विद्वान् यह भी मानते हैं कि यह संस्करण किसी एक ही व्यक्ति का काम है तथा उसका वतमान संस्करण दक्षिण में दृष्टा और दक्षिणार्ध पद्धतों के द्वारा ही इसका प्रचार आरम्भ हुआ।^२ एतना निश्चित है कि मध्यकालीन कृष्ण-भक्ति का मुख्य स्रोत भी भागवत-पुराण ही रहा है। भागवत पुराण के भक्ति निरूपण और उसमें समाविष्ट कृष्ण-गायी प्रेम एवं बलि-श्रीराजों पर आगे स्वतन्त्र रूप से विचार किया गया है। यहाँ केवल इस बात पर संतोष में विचार कर लेना पयाज होगा कि भागवत-पुराण में निरूपित राधा, कृष्ण और गायियों के चरित्र का मराठी और हिन्दी के कृष्ण-काव्य पर किन्ना प्रभाव पड़ा। हिन्दी में भक्ति-राज के पहले प्रतिपादक बज्जीर का काल पन्द्रहवीं शताब्दी माना जाता है। गोस्वामी तुलसीदास तथा भूषण का काल सोलहवीं शताब्दी में प्रभावगाली हुआ। नरसी महुता तथा मीराबाई १६वीं शताब्दी में तथा चैतन्य महाप्रभु सोलहवीं शताब्दी के आरम्भ में हुए। इन प्रकार काल-गणना की दृष्टि से महाराष्ट्र में १६वीं शताब्दी के आरम्भ में स्वामी चक्रधर तथा अनन्त बाद गानेश्वर, नामदेव आदि का नाम पहले जाता है। स्वामी चक्रधर तथा महानुभाव पंथी नवियों ने भक्ति में जिस भगवद् प्रेम का वर्णन किया है, वह पूर्णरूपेण अलौकिक प्रेम है। उसमें गायियों की काम-वासनाओं की महसूस नहीं मिलती है। उसी प्रकार कृष्ण द्वारा उन कामवासनाओं की तुष्टि का भी ब्यपन नहीं है। भगवान् अपने भक्तों को प्रेम-जन अवश्य देते हैं, पर यहाँ प्रेम का स्वर गौरीरिज न होकर सात्विक ही है। उदाहरणार्थ, महानुभाव पंथ के तत्त्वज्ञान में भगवत परमेश्वर के प्रति विषय प्रेम की ही मुख्य लक्ष्य 'वियोगी नुरखे अर्थात् वियोगी का न रहना या वियोग की कल्पना मात्र से ही प्राण त्याग देना माना गया है। परमेश्वर के प्रति जीव के प्रेम का निरूपण करते हुए स्वामी चक्रधर ने आगे कहा है—

‘मुख्य प्रेमा कमरटाटी दोनसावने एक पुरमजन दूसरे विषयप्रेम है येरा ही पासि सत्तम’ (वि० स्व० १३६) विषय प्रेम म्हणजे विषयसे आवड वियोगी नुरे ते प्रेम (वि० स्व० १३६)।

अर्थात् सांसारिक जीवन में परमेश्वर-की प्रेम प्राप्ति के लिये सज्जत हैं—एक भावना का शरीर धारण किये हुए परमेश्वर-वतार का भजन कराना तथा दूसरा परमेश्वर का विषय-प्रेम प्राप्त कर लेना। विषय प्रेम का लक्षण बताते हुए महात्मा चक्रधर कहते हैं कि विषय प्रेम मानी जीव की विषय भोग के प्रति बलि। पर यहाँ परमेश्वर के साथ विषय-भोग

१. यूर और उनका भवितव्य, डॉ० हरजान शर्मा, पृ० १११।

२. महा पृ० २०८।

करने वाला जीव परमेश्वर के वियोग की कल्पना से ही प्राण त्याग देता है। यह अवस्था कितनी कठिन है, यह बात महात्मा चक्रवर के कवन 'मा बुरणे हे कदापि न धड़े—ते कैसे: ना: कमलाउता वियोगी जरली: तथा सत्यभामा: योपिका जरलीया' 'मय प्रेम म्हुणजे वियोगी नुरणे यथा हंसावार्द, (वि० व० १३५) से सिद्ध होती है। (परमेश्वर के वियोग में जीव द्वारा प्राण-त्याग करना अत्यन्त कठिन बात है, क्योंकि महात्मा चक्रवर की पत्नी कमला अथवा श्रीकृष्ण की पत्नी सत्यभामा तथा योपिकाएँ वियोगावस्था में भी जीवित रही थीं।) श्रीकृष्ण की अष्टनायिकाओं में रुक्मिणी की ही भाँति औरों को भी उभय-दृष्टावतार श्रीकृष्ण की पत्नी होने का सौभाग्य प्राप्त हुआ था। पर परमेश्वर के वियोग में प्राण त्याग देने की क्षमता उनमें नहीं थी, बल्कि परमेश्वर के प्रति उनमें प्रगाढ़ प्रेम ही नहीं था, क्योंकि वे विषय-प्रेमी नहीं थीं। रुक्मिणी अवश्य विषय-प्रेमी थी। जल-क्रीड़ा करते समय श्रीकृष्ण के डूबने की शर्ता मुनवे ही वह भूखित होकर मृत्युमार्गगामी होने लगी थी। इससे सिद्ध होता है कि रुक्मिणी वास्तव में 'प्रेमिका' थी। श्रीकृष्ण की अन्य सहस्रों परिनियों को श्रीकृष्ण का विषय-भोग प्राप्त नहीं था, क्योंकि उनके साथ परमेश्वरावतार श्रीकृष्ण स्वयं रममाण नहीं होते थे, अपने 'विलास-रूपों' द्वारा निर्मित यानी अनेक होकर उनका उपभोग करते थे, क्योंकि वे सब पत्नियाँ भगवान् के विषय-प्रेम की यधिकारी नहीं थीं।^१ भागवत में भी यही तत्त्व निरूपित हुआ है। यद्यपि यहाँ भौतिक ऐपणाओं तथा वासनाओं को भी अप्रत्यक्ष रूप से स्वीकार किया गया है। पहले कहा गया है कि भागवत का रचना-काल ईसा की आठवीं शताब्दी के लगभग माना जा सकता है। यह सच है कि इस बात को प्रमाणित करने के लिए पर्याप्त ऐतिहासिक प्रमाण उपलब्ध नहीं हैं, तथापि अन्तःसाक्ष्य और तत्कालीन परिस्थितियों के सूक्ष्म निरीक्षण से इस धारणा की पुष्टि हो जाती है। पहले कहा गया है कि शंकराचार्य के आगमन-काल तक यानी, ईसा की आठवीं शताब्दी तक, भारत में बौद्ध-धर्म अपनी चरम सीमा पर पहुँच चुका था, अतः उसकी प्रतिक्रिया के रूप में यदि भागवत की रचना मानी जाए और उसका रचना-काल, बलदेव उपाध्याय के मतानुसार, ईसा-पूर्व दूसरी शताब्दी मान लिया जाए तो युक्तियुक्त नहीं होगा, क्योंकि एक तो ऐतिहासिक अथवा शिल्प के आधार पर ईसा की आठवीं शताब्दी तक इस प्रचार का कोई भी चिह्न उपलब्ध नहीं है, यद्यपि ऐसा होना इसलिए आवश्यक था कि भागवत का साहित्यिक मूल्य तथा उसमें निरूपित कृष्ण-भक्ति का नया स्वरूप अपने में सर्वथा नया होने के कारण लोकप्रिय हुए बिना रह ही नहीं सकता था। दूसरे, बौद्ध-दर्शन के खण्डन के लिए यदि किसी तत्त्व की आवश्यकता थी तो वह केवल दर्शन ही हो सकता था, क्योंकि हिन्दू दर्शन की पार्श्वभूमि पर ही बौद्ध दर्शन की गहरी रेखाएँ उभरी थीं तथा उन पर केवल ज्ञान का ही रंग चढ़ सकता था। इस तत्त्व की ओर भागवतकार जैसे पंडित का ध्यान न गया हो, यह मानने के लिए हमारे पास कोई भी साधन नहीं है। ईसा की आठवीं शताब्दी में जब शंकराचार्य ने बौद्ध धर्म का खण्डन करके हिन्दू धर्म की पुनः स्थापना की, उससे बहुत पहले से (ईसा की प्रथम शताब्दी से, सेण्ट थोमस के भारत में आगमन के साथ) भारत ईसाई धर्म से परिचित होने लगा था। ईसाई-धर्म भक्तिमार्गी धर्म था। ईसा की आठवीं शताब्दी से भारत पर मुसलमानी आक्रमण शुरू

हो गए और यह देश एक अथर्व विदेशी धर्म पद्धति व सम्पर्क में आने लगा। इस्लाम भी ईसाई धर्म की ही भाँति भक्ति पर ही आधारित था। इतिहास बताता है कि जब जब इस देश में विदेशी धर्म का प्रचार हुआ है तब-तब उसने अपनी जड़ें समाज के दलित वर्ग में ही सबसे पहले जमाई हैं। अब तक हिन्दू धर्म मान पर ही मुख्यतः आधारित होने के कारण वह सर्वसाधारण से बाँझी दूर था। हिन्दू समाज की मन व्यवस्था ने इस अन्तर को और भी बड़ा दिया था। ऐसी दशा में हिन्दू धर्म को बल प्रदान करने के लिए आवश्यक था कि वह एक नये धरातल पर उत्तर आता—उस धरातल पर जिस पर सर्वसाधारण जनता की अपेक्षाओं को सम्मिलित किया जा सके। भागवत में भक्ति का प्रतिपादन तथा मानवी ऐपेक्षाओं का अग्रस्तुत रूप स स्वीकार देना-काल की इसी आवश्यकता का समाधान करता-या प्रतीत होता है। भागवत में स्वीकृत अग्रस्तुत शृंगार का आयोजन भी तत्कालीन लोक विद्वानों पर ही आधारित जान पड़ता है। इन प्रकार भागवत ने जहाँ एक ओर भक्ति की पुन स्थापना करके हिन्दू धर्म को सजीव एवं व्यापक बनाया, वहाँ दूसरी ओर उसने लोक विद्वानों को साहित्यिक एवं धार्मिक मान्यता देकर धर्म को लोकरीत्य और व्यापक बनाकर देगराल की आवश्यकता का भी समाधान किया। भागवत का मुख्य यही आधार होने के कारण आगामी काल की समाज परिस्थितियाँ में वह साहित्य-सृजन का मूल स्रोत बना रहा।

यद्यपि मूरदास और अष्टछाप व अन्य कवियों के कृष्ण भागवत के ही कृष्ण हैं तथापि इन कवियों की कृष्ण विषयक कल्पनाएँ जयदेव, चैतन्य-सम्प्रदाय तथा सूर-पूव वगैरे भाषा साहित्य में कृष्ण और राधा विषयक शृंगारिक पक्षों से भी अवश्य ही प्रभावित हुई हैं। मूलतः वीरकाल के आधार पर डॉ० शिवप्रसादसह का भी कहना है—“१४वीं शताब्दी में मानी विद्यापति और चण्डीदास के पूर्व सभी भाषाओं में मधुर भाव की भक्ति का कोई-न कोई रूप अवश्य ही प्रचलित था।”^१

अष्टछाप-काव्य की मूल प्रवृत्ति का स्रोत आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने बल्लभाक्षय की प्रेम-लक्षणा भक्ति को ही माना है।^२ परन्तु यह धारणा आंगिक रूप में ही सत्य है। अष्टछाप के कवि बल्लभ-सम्प्रदाय के अनुयायी थे और इसलिए स्वाभाविक था कि वे आचार्य बल्लभ द्वारा निरूपित कृष्ण के रूप का गुणगान करके। परन्तु मधुरा भक्ति के भी दो रूप होने हैं—सात्विक-स्वरूपा और लौकिक-स्वरूपा। सात्विक भाव पर आधारित मधुरा भक्ति का दर्शन मीरा के पदों में होता है। किन्तु अष्टछाप के कवियों की रचनाओं में लौकिकता का रंग ही अधिक चढ़ा हुआ है। इस काव्य प्रवृत्ति में तत्कालीन परिस्थितियाँ महत्वपूर्ण हुई हैं या नहीं, यह देखने का हम यहाँ प्रयत्न करेंगे। सूर-पूव रासनीतिक तथा धार्मिक परिस्थितियों का विस्तृत विवेचन पिछले पृष्ठों में किया जा चुका है। हम यह भी देख चुके हैं कि राधा और कृष्ण का शृंगारिक दृष्टि में वगैरे जयदेव के गीतयात्रिन्दु व चण्डीदास के पदों में तथा विद्यापति की पदावली में बहुत पहले ही उभरा था। प्रसंगवत् हम यह भी दिखाना चाहें हैं कि दक्षिण के आर्यावर्तों में जो भक्ति की धारा प्रवाहित की थी उसी को रामानन्द उत्तर भारत में लाए थे। उक्त प्रसिद्ध है कि—

१ सूरपूव जयदास और उसका साहित्य डॉ० शिवप्रसाद मिश्र, पृ० २६३-६४।

२ हिन्दी साहित्य का इतिहास, पृ० १२५-२६।

भक्ति द्राघटी ऊपजी, लाग रामानन्द ।

परबट किया कबीर ने सप्त वीप नवखंड ॥

किन्तु प्रश्न यह उठता है कि अष्टछाप के कवियों ने राधा और कृष्ण के प्रेम को भक्ति के स्तर पर जो विराट रूप प्रदान किया है उसका आधार क्या है ? प्रायः यह कहा जाता है कि अष्टछाप की इस काव्य-प्रवृत्ति पर सूफ़ी काव्य का प्रभाव है, परन्तु यह धारणा युक्ति-युक्त नहीं जान पड़ती, क्योंकि सूफ़ियों की भक्ति-पद्धति और कृष्ण-भक्त कवियों की भक्ति-पद्धति कई बातों में भिन्न है । मूल-पूर्वकालीन जैन साहित्य के अवलोकन से पता लगता है कि उसमें रूप-सौन्दर्य आकर्षण की वस्तु होने के कारण निर्वाण में बाधक होता है । इस मान्यता के कारण जैन कवियों ने शृंगार का बड़ा ही उद्दाम, वादनापूर्ण और क्षोभ-कारक चित्रण किया है । धमन की शक्ति की महत्ता का अनुमान इन्द्रिय-भोग-स्पृहा की शक्ति से ही किया जा सकता है । इसीलिए जैन साहित्य में नारी के शृंगारिक रूप, जीवन और सज्जन्य कामोत्तेजा भावि का अत्यन्त सूक्ष्मता से चित्रण हुआ है । डॉ० शिवप्रसादसिंह का कहना है कि 'ब्रजभाषा में कृष्ण-काव्य की परम्परा काफ़ी पुरानी है । कम-से-कम उसका आरम्भ १२वीं शताब्दी तक तो मानना ही पड़ता है ।'^१

१४वीं शताब्दी में संकलित पिंगल-ग्रन्थ 'प्राकृत पैगलम्' में निम्नलिखित पद मिलता है—

अरे रे चाहिह काण्हणान छोडि डगमग कुताति न देहि ।

तद इत्यि नहिहि संतार बेइ जो चाहइ सो सेहि ।^२

इस पद से इतना तो स्पष्ट हो ही जाता है कि नाव को डगमग करने वाले कृष्ण से गोपी कहती है कि ऐसा न करो । पहले नदी पार करा दो । फिर जो चाहते हो ले लो । कृष्ण और राधा के प्रेम से सम्बन्धित एक अन्य उल्लेख 'प्राकृत पैगलम्' में संगृहीत है जो यहाँ दिया जा रहा है—

जिणि कंस विनासिअ किति पयासिअ

मुट्ठि भरिट्टु बिसास करे गिरि हत्थ धरे ।

जमलज्जुण भंजिय पय भर गंजिय

कासिय मुख संहार करे, अस भुवण भरे ।

चाणूर बिहंडिअ, गिय कुल मंजिय

राहा मुख महु पान करे, जिनि भमर धरे ।

सो तुम्ह णरायण विप्य परायण

चित्तह चितिय दोउ बरा, भयभीय हरा ।^३

यहाँ नारायण रूप कृष्ण का राधा के मुख-मधु का भ्रमर की तरह पान करने का स्पष्ट संकेत उपलब्ध होता है ।

मूल-पूर्व ब्रजभाषा-काव्य पर प्रकाश डालते हुए डॉ० शिवप्रसादसिंह लिखते हैं—

१. मूलपूर्व ब्रजभाषा और उसका साहित्य, पृ० २६० ।

२. प्राकृत पैगलम्, पृ० १२, छन्द ६ ।

३. वही ३२४।२०७ ।

"प्राचीन ब्रज के सनातन-काल (१२००-१४००) के साहित्य के अध्ययन से यह मान्य होता है कि परवर्ती ब्रज की मुख्य धाराएँ—भक्ति, शृंगार और धीर—ब्रजभाषा के मूलभूत हैं ही मौलिक रूप में विद्यमान हो रही थी। कृष्ण भक्ति का वाक्य भाग्यवत, शीतलोदित अथवा विद्यापति की प्रेरणा का ही परिणाम नहीं है। 'हिम-व्याकरण' के दोहों, 'प्रादुर्भाव' की रचनाओं में कृष्ण भक्ति के बीजांकुर विद्यमान हैं। भक्ति के कई पक्षों—सुति, प्रपति, निवेदन तथा इष्टदेव के रूप आदि—का वजन इन रचनाओं में बड़े भागिक द्रव्य से किया गया है। शृंगार-भक्ति के सम्मिश्रण पर बहुत ना-विवाद होता है। जयदेव की 'गीतगोविन्द' में भक्ति और शृंगार के सम्मिश्रण का जो प्रयत्न हुआ है वह महत्वपूर्ण है। ब्रजभाषा के कृष्ण भक्ति काव्य में शृंगारिक चेतना 'गीतगोविन्द' का ही परिणाम नहीं है, बल्कि आरम्भिक ब्रज में इसकी काफी विकसित परम्परा थी जो सूर आदि ने काव्य में प्रतिष्ठित हुई।^१ इसके प्रतीक होता है कि जिस समय कल्याणदास ने कृष्णभक्त में आकर अपने सम्प्रदाय की स्थापना की और सूरदास आदि कवियों को कृष्ण-लीलाओं का गान करने के लिए प्रेरित किया, उस समय ब्रजमण्डल का वातावरण और कृष्ण की शृंगारिक लीलाओं के वर्णनों से सुपरीचित हो चुका था। अपने पक्षों की रचना करते समय सूरदास तथा अष्टदास के अन्य कवियों ने सम्भवतः ब्रजभाषा की इसी साहित्यिक एवं लोक-प्रकृति को अपने सामने रखा। सगुण और निगुण ब्रह्म का विरचन करने सगुणोपासना को संछेद दिखाने के लिए सूर, नानास आदि भक्तों ने 'भक्तमार्ग' की जो कहानी की है उसमें भी परम्परा निबाह ही परिलक्षित होता है। दुष्कृत के भक्ति की कथलता दिखाने के लिए सूरदास से बहुत पहले कालिदास 'भक्त' का प्रतीक रूप में प्रयोग कर चुके थे।"^२

विद्ये अध्ययन में लोकगीतों के स्वरूप और उनकी प्राचीनता पर विचार करते समय हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि मराठी के परवर्ती कृष्ण-काव्य में यन्त्र-कृष्ण, राधा और गान्धर्वों को लेकर शृंगार की जो बोली-बहुत भक्ति-हिन्दी-लोकगीतों का व्यवस्था हुई है उसके मूल में सम्भवतः काव्य-भाषाएँ ही रही कृष्ण-काव्य पर प्रभाव होंगी। परन्तु मराठी की अपना हिन्दीभाषी प्रदेश में प्रचलित होली झूला रसिया, कजरी, बारहमासा आदि लोकगीत हिन्दी के कृष्ण-काव्य के अधिक निश्चय दृष्टिगत होते हैं।

होली—होली हिन्दुओं का एक अत्यन्त लोकप्रिय उत्सव है। यह उत्सव त्रितीया धूमधाम से उत्तर भारत में मनाया जाता है, जहाँ मुख्यतः व महापद्म में नहीं। उत्तर भारत में इस उत्सव का अवसर पर जो गीत गाए जाते हैं उन्हें होली कहते हैं। फागुन का मकर महीना उत्तर प्रदेश की प्रकृति के अनुकूल है। इस समय किसान अपने धर्म का साकार पल निहारकर निहाल हो जाता है और हँस से गावण लगता है। स्त्रियाँ और पुरुष रात रात भर हँसते गाते रहते हैं। यह स्थिति फागुन मास की अतिम तिथि को मनाया जाता है, अतः भोजपुरी प्रदेश में इस गीतों को कणुका भी कहा जाता है। ब्रज की होली अत्यन्त प्रसिद्ध है। होली और रसिया का बहुत ही घनिष्ठ सम्बन्ध है। होली के गीत समवेत स्वर

१ भक्तमार्ग और उसका साहित्य, पृ० ३११-३२।

२ राहु लक्ष्मीनाथ प्रसाद 'भक्तमार्ग' पृ० ३०३ में कहते हैं, 'भक्तमार्ग' पृष्ठ १, २१४५।

से गाए जाने वाले गीत हैं। इस शब्द की व्युत्पत्ति होलिका से मानी जाती है जो ब्रह्माव की दुआ थी। इस गीत के गाने वाले दो मण्डलियों में विभक्त होकर बड़े जोर से ढोल तथा बाँस बजाते हुए गाते हैं। पहला ढल गीत की एक कड़ी गाता है तो दूसरा दूसरी कड़ी। इस प्रकार उस समय एक सर्मा-सा बँध जाता है। होली गीतों में राधा-कृष्ण के होली खेलने का प्रायः उल्लेख रहता है। एक उदाहरण देखिए—

रंग डालूँ रे तो पँ रंग डालूँ, नँकु आगे आ।

नँकु आगे आ स्याम तो पँ रंग डालूँ, नँकु आगे आ ॥

रंग डालूँ तेरे अंगन साळूँ, अरे तेरे गालन पँ गसचा मालूँ चार।

नँकु आगे आ०

एड़ी-देड़ी पगिया बाँचें, अरे तेरी पगिया पँ फुलरी पाळूँ मार ॥

नँकु आगे आ०

अध डूल्हे ये छँल अचोखो, अरे तो पँ तब मन-जीवन बाळूँ तेरे चार।

नँकु आगे आ०

नँकु आगे आ स्याम, तो पँ रंग डालूँ। नँकु आगे आ ॥^१

होली का गाना माघ शुक्ल पचमी-वसन्तपंचमी से प्रारम्भ हो जाता है तथा सागुन मास तक चलता रहता है। होली के दिन एक दूसरे प्रकार का गीत गाया जाता है जिसे कवीर कहते हैं। ये गीत प्रायः अश्लील होते हैं। कवीर-गीत की प्रत्येक पंक्ति इस प्रकार होती है। “अदरर र र र र भइया सुन लउ मोर कवीर। कवीर को टुकड़ी का अगुमा ही गाता है। होली में शृंगार रस की प्रधानता रहती है और कवीर में हास्य की।

भूला—सावन का लोक-गीत है। इन गीतों में सायिक-भेद के अनेक उदाहरण मिलते हैं। इन गीतों में यदि फैल-कलामयी कामिनियों का हेला-भाव है, तो प्रोपित-पति-काजों के असुजों और परिस्थितियों के गहन निस्वास तथा ईर्ष्यालु सपत्नियों के विषममन की भी कमी नहीं है। इन गीतों में शृंगार का विशद वर्णन हुआ है। शृंगार में भी विरह का ही अधिक चित्रण हुआ है। मेरठ के आतपास के प्रदेश में इन गीतों को ‘पंजाली के गीत’ भी कहते हैं। सावनी गीतों में जहाँ भी भूलनेवाली स्त्रियों के समूह का वर्णन आया है, वहाँ ‘सात सहेली के धूमके’ शब्दों द्वारा उनकी संख्या सदैव सात बतलाई गई है, मानो वे सात सहेलियाँ नहीं, अपितु स्वर-सप्तक के सातों स्वरों के साकार स्वरूप ही हैं, जिनके संयोग से संगीत स्वयं प्रकट हो जाता है। लोक गीतों की सामूहिक चेतना का इससे सुन्दर उदाहरण और क्या हो सकता है ?^२ ब्रजमण्डल में सावन के गीत या भूला मल्हार, हिंडोले आदि गीतों के रूप में गाए जाते हैं। इन गीतों में भी वर्षा का वर्णन, पति-वियोग, आनन्द और प्रेम की प्रधानता रहती है तथा कहीं-कहीं राधा और कृष्ण की लीला के भी उल्लेख मिलते हैं जैसे—

भूला पँ रांकी राधिका जी, एजी कोई गायत गीत-मलार।

नरही-नेन्ही बुँदियाँ, देखो झर लप्योनी, एजी कोई बरसत सुसतधार।

पटुली-बहार कर भोग रहे जी, एजी कोई झुकि झुकि टुल्य पुरार ।

पिहू पिहू भपटा बंखोरी कर रहो जी, एजी कोई पग पावत की भनकार ।

कारे कार बदरा बंहा मेरी चकिरहे जी, एजी कोई डरपी कामिन मार ॥

प्रथम-अष्टक म कृष्ण लीला भग्नाची सावियों में द्विदोला शारी का भी सम्भव इन्ही लोचनीयों से सम्भव है ।

रसिया—यह लोचनीय अपने वैशिष्ट्य के कारण जन में अत्यन्त प्रसिद्ध और प्रिय है । यह होरी का प्रमुख गीत है । रसिया के विषय में डॉ० स्वाम परमार लिखत हैं—
सगीतों की धारणा है कि रसिया प्रसन्न धरान की चीज है । प्रग की गली को सम्भव लोक प्रचलित रसिया का गान्धीय सत्कार कहा जा सकता है । हिन्दुस्तानी संगीत की जो देय ब्रज भाषा तथा रागी हरिदास से प्राप्त हुआ उगवा येय बहुत-बुद्ध रसिया के लोक और गान्धीय, दाना स्वरूपों को है । 'भान्न नववरी' म सा प्रसार ने गीतों का उल्लेख है—माग और देगी । देगी गली म प्रग विनोद गन्धर्वनीय है जो चार चरणों के द्वारा बिना छत्र और भाषा की शक्ति के शृंगार प्रधान विषय को व्यक्त करने की सामर्थ्य रखता है । 'माहने-नववरी' में जिस प्रसन्न का उल्लेख है वह कदाचित् रसिया से सम्बन्धित हो ।

रसिया म शृंगार प्रधान विषयों की वही ही मरग अभिव्यक्ति हुई है । गीतों का विषय प्रायः राधा-कृष्ण का मनो विरोध और प्रेम प्रसंग ही रहा है । रसिया की विशेषता है उसकी बिज सुलभ गली । भाषा और भावों का जो जोड़ रसिया म मिलता है वह जन के लिये लोचनीयों में सुलभ है । प्रेम ही उसका मूल स्वर है और यही उसकी समूची भाव धारा पर छाया रहता है । रसिया की सरसता तथा सगीतारमरता निम्नलिखित गीत में देखी जा सकती है—

ले जाए हमारे महाराज, आज हर्ष छल करके ।

ए सइयो, तेरे राज में कबहुँ न परी डुरियाँ, कपड़ियाँ धर-भरके,

ले जाए हमारे महाराज, आज हम छल करके ।

कजरी भी सावन का ही लोकगीत है । इस गद्य की व्युत्पत्ति धावण मात में आकाश म आकाशित बाला की कालिका से हुई है, जो काजल के समान काले होते हैं । इसी काजल से कजरी या कजरी गद्य बना है । भिर्वापुर की कजरी प्रसिद्ध है । वहाँ इसके दगल भी हुआ करते हैं तथा पुरान और स्त्रियाँ दोनों इनमें भाग लेते हैं । कजरी गीत शृंगार रस प्रधान गीत होते हैं । उनमें मयोग शृंगार और त्रियोग शृंगार दोनों का बड़ा ही मार्मिक ब्यक्त हुआ है । गवये दो दिलों में निमग्न होकर इन गीतों की गाया करते हैं । एक प्रसन्न करता है और दूसरा उसका उत्तर देता है । इस गीत की तब अत्यन्त सुन्दर और प्रभावोत्पादक होती है । मानुष लय और मुकुमारता का अनुभव निम्न लिखित कजरी गीत में किया जा सकता है ।

कते खेने अइनु सावन में कजरिया, धरनिया चिरि साइत नखी ।

तूत चललू अकेली, साये संगीन सहेसी मुण्डा घेरि लीहें ।

सोहरी डगरिया, बदरिया घिरि आइल ननदी ॥

बारहमासा वह लोकगीत है जिसमें किसी विरहिणी स्त्री के वर्ष के प्रत्येक मास में अनुभूत दुःखों तथा हार्दिक मनोवेदनाओं का वर्णन पाया जाता है। वर्ष के बारहों महीनों में अनुभूत दुःख का वर्णन होने के कारण ही इन गीतों को 'बारहमासा' कहा जाता है। प्रकृति-वर्णन के रूप में इन गीतों की परम्परा अत्यन्त प्राचीन काल से चली आ रही है। वेदों में प्रकृति-चित्रण तथा संस्कृत काव्य का पङ्क्तु-वर्णन इसी परम्परा की ओर निर्देश करता है। परन्तु आरम्भ में ये वर्णन प्रकृति की आलम्बन मानकर ही हुए हैं। संस्कृत-कवियों ने प्रकृति के उद्दीप्त रूप को भी स्वीकार कर लिया था। परन्तु प्रत्येक मास का पृथक् निर्देश कर पति-वियोग के कारण अनुभूत दुःखों का वर्णन हिन्दी बारहमासों में ही हुआ है। जयसी ने 'पद्मावत' में गायत्री के वियोग का वर्णन बारहमासा के द्वारा बड़े ही मार्मिक ढंग से किया है। विद्यापति ने भी विरह का चित्रण बारहमासे की पद्धति पर किया है।

मोर पिया सखि गेल कुर देस
जोवन दए गेल साख सनेस
मास अपाढ़ उनत नच मेघ
पिया विसलेस रह्यों निरयेय
कौन पुरुष सखि कौन सो देस
करख माय तहाँ जोपनि बेंस ।^१

लोक-साहित्य में प्रचलित बारहमासे प्रायः अपाढ़ मास से प्रारम्भ होते हैं। इन गीतों में विरहिणी के दुःख का उल्लेख मास के क्रम से होता है। जिस गीत में विरहिणी के केवल छः या चार मासों की विरहानुभूति का वर्णन होता है उसे छमासा या चौनासा कहते हैं। ब्रज, अवधी, मैथिली, मालवी तथा भोजपुरी आदि सब बोलियों में ये गीत पाए जाते हैं।

इन गीतों के विश्लेषण से पता चलता है कि उत्तर भारत में अष्टछाप के कवियों के प्रादुर्भाव के बहुत पहले से ही प्रकृति और राधा-कृष्ण को लेकर संयोग और वियोग की उद्दाम वासनाओं की अभिव्यक्ति लोकरजन के एक साधन के रूप में लोकगीतों में होती चली आ रही थी। राधा और कृष्ण को लेकर लौकिक अनुभूतियों की अभिव्यक्ति में सम्भवतः लोक की सहृदयता और सरलता ही व्यक्त हुई है, क्योंकि योग और वशान जैसी क्लिष्ट उपासना-पद्धतियों को सामान्य जनता न तो ग्रहण कर सकती है और न उन्हें ग्रहण करना उसे अभीष्ट ही होता है। वह तो सुख-दुःख गीत गा-गाकर अपने संघर्षमय जीवन की अधिक सुन्दर और सुखद बनाती रहती है और इसीलिए वह अपने देवी-देवताओं की अभिव्यक्ति भी लौकिक रूप में सुगमता से कर लेती है।

इन लोकगीतों में अन्तर्निहित जनता की भूत-चैतना उत्साह तथा विश्वास के आवार पर ही कदाचित् मीराबाई, सूरदास तथा अष्टछाप के अन्य कवियों ने पद या गीत शैली में कृष्ण की लीलाओं का मुक्त-मान किया। उनके कृष्ण 'महाभारत' या 'नामवत' के कृष्ण की

अपेक्षा सवसाहिणी लोग-संस्मृति के अधिक अनुरूप विनियत हुए हैं। कृष्ण-लीला-ग्रन्थों में गूरदास आदि अष्टछाप के कवियों के पद, नय-सिखा-वर्णन, मान, ममता-गीत, राधा और कृष्ण की लीलाओं का चित्रण, पनपट-लीला, कृष्ण-जन्म विषयक पद आदि जीवा क इसमें अधिक निबट हैं कि यह कहना कि उनका सम्पूर्ण शोक गीतों से नहीं है, हान्यास्पद प्रतीत होता है। गूरदास का गोपिया का विरह-वर्णन भी बहुत-कुछ मारहाता की ही गीतों पर हुआ है।^१ परन्तु लोग विन्यासों से भरा उर्वियों का बहुत सम्बन्ध रहा है। शोक-उत्त के सन्तों का पविष्ट सम्बन्ध दिखाते हुए डॉ० मर्येन्द्र मिश्र ने हैं—सन्त प्रवृत्ति मूलतः दो प्रकार की है।^२ 'लोक प्रवृत्ति सामान्य रूप से बिना किसी प्रकार की भेद-बुद्धि रखे जहाँ-उहाँ से जो कुछ मिलता है उसे मग्न करता रहती है और यदि उसमें उस आत्मा और निष्ठा हुई तो उसे सुरंगित रस-जल उसकी छा परम्परा बनाती चली जाती है। महात्माओं और कवियों ने ॥ १॥ का जो परम्परा नी है उससे भी यही शिक्षा होता है कि सन्तों का स्वल्प लोक प्रवृत्ति के अनुकूल रहता है। यह प्रवृत्ति-मार्गाहिनी होती है।^३ ठीक यही बात मल्ल-कवियों के विषय में भी कही जा सकती है। इन लोक-विश्वासों के अनुरूप अष्टछाप के कृष्ण-नवविद्या न कीर्तण व चरित्र चित्रा के लिए महाभारत, गीता और भागवत के एकदम सारा का ही आधार लिया है। यह सब है कि हिंदी और मराठी की वाक्य-वस्तु का वैमिश्रित मरवाकीन परिस्थितियों को सूचित करता है पर उससे इस वस्तुस्थिति का भी सम्यक् होता है कि महाभारत में कृष्ण विषयक परम्परागत कल्पनाएँ ऐसी थीं जिनके कारण कवियों का ही गुणगान करने के लिए बिना हुए कर्पोरि ऐसा न करना लोक-भावनाओं का साधन करना होता। परन्तु जिन समय बल्लभ-सम्प्रदाय की स्थापना हुई उस समय उत्तर हिंदी में लोक विरवास विद्यमान थे जिनमें कृष्ण ने लोहर-जक रूप का ही अधिक मायता मिली हुई थी। अतः बल्लभ-सम्प्रदाय के अनुयायी भक्त-कवियों ने कृष्ण के इसी रूप की अनेक काव्य में अभिव्यक्ति की जो जनता द्वारा सहज ही स्वीकार कर ली गई। परन्तु महाभारत के कृष्ण सम्प्रदाय में राधा कृष्ण की अपेक्षा विद्वत्-वर्गों का दाम्भिक भाव ही अधिक परिणामकारी हुआ। मधुग भक्ति की जड़ें महाभारत में गहरी नहीं पहुँच पाईं।^४

१ मरुत मरवाका और उसका साहित्य, शिखरानन्द सिंह, पृ० २२६।

२ साहित्य सन्देश, सन्त-साहित्य विशेषांक, पृ० ८३।

३ लोक साहित्याची रूप-रेखा, दुर्गा भास्कर, पृ० ४३०।

मराठी और हिन्दी कृष्ण-काव्य का

साम्य और वैषम्य : भाव-पक्ष

काव्य के दो पक्ष माने जाते हैं—भाव-पक्ष और कला-पक्ष। भाव-पक्ष के अन्तर्गत काव्य की पृष्ठभूमि, उसकी विषय-वस्तु, चरित्र-चित्रण, प्रकृति-वर्णन, भावाभिव्यंजना, कल्पना-तत्त्व तथा रस का समावेश होता है। अतः हिन्दी और मराठी कृष्ण-काव्य के भाव-पक्ष का तुलनात्मक अध्ययन करने के लिए इन तत्त्वों पर विचार करना आवश्यक है।

हिन्दी और मराठी इन दोनों भाषाओं के कवि भक्त पहले थे और कवि बाद में। अतः उनका काव्य बुद्धि-तत्त्व से बोझिल न होकर सीधा-सादा हृदय-जन्य काव्य है। उन्होंने

जो कुछ कहा है, भक्ति-विह्वल होकर कहा है। इसीलिए उनके काव्य में प्रबन्ध-रचना के लिए अवकाश नहीं था। प्रबन्ध-काव्य की सर्जना के लिए कालाश्रयी अनुभूति की अभिव्यक्ति और बुद्धि का गाम्भीर्य आवश्यक होता है। इन भक्त-कवियों का यह अभीष्ट नहीं था। उनके काव्य में तो भावनाओं के तीव्र क्षणों की अभिव्यक्ति आत्मनिष्ठ रूप से हुई है। यही कारण है कि इन कवियों के काव्य में आराध्य के प्रति उगकी आवेगयुक्त मन-स्थितियों का ही चित्रण हुआ है। आवेगयुक्त मन-स्थिति की अभिव्यक्ति गीतों के रूप में ही हो सकती है, क्योंकि गीति-काव्य का प्राण-तत्त्व है आत्माभिव्यक्ति। यह आत्माभिव्यक्ति जितनी अधिक तीव्र होगी, गीति-काव्य उतना ही श्रेष्ठ होगा। इन सभी कवियों ने काव्य को आत्माभिव्यक्ति का साधन बनाया है और इसीलिए सन्त ज्ञानेश्वर, एकनाथ, तुकाराम, नामदेव, सूरदास, मीरा, नरसिंह मेहता आदि भक्त कवियों ने गेय पदों की ही रचना की है।

इन कवियों ने श्रीकृष्ण की छीलाओं को अपने काव्य का विषय बनाया है, जिसका एकमात्र आधार भागवत ही रहा है। हिन्दी के कृष्ण-भक्त कवियों ने भागवत के एकादश स्कन्ध की अपेक्षा दशम स्कन्ध से ही अपने काव्य के लिए सामग्री जुटाई है। 'सूरसागर' के तीन-चौदाईं से अधिक भाग में दशम स्कन्ध को ही प्रतिध्वनित किया गया है।^१ परन्तु मराठी के कृष्ण-भक्त कवियों ने भागवत के एकादश स्कन्ध, गीता और महाभारत से अधिक प्रेरणा ली है। प्रवृत्ति के इन भेद के मूल में हिन्दी और मराठी प्रदेशों की विशिष्ट सांस्कृतिक,

राजनीतिक, सामाजिक तथा धार्मिक परिस्थितियाँ रही हैं। परिस्थितियों की इस विभिन्नता के कारण ही मराठी कृष्ण वाक्य में 'धर्म-भोज' का मकसद अभाव रहा है, साथ ही उसमें संयोग और वियोग भूगार का उनका विवाद वर्णन नहीं मिलता, जितना हिन्दी में।

सूरदास तथा सप्टछाय व कवियों की श्रीकृष्ण की बाल-लीलाओं के अनेक वर्णन किए हैं। परन्तु जितनी धार्मिकता और विभिन्नता सूरदास के वर्णन तथा चरित्र चित्रण में मिलती है, उतनी हिन्दी के अन्य कृष्ण भवन कवियों में नहीं मिलती। मराठी-श्रीकृष्ण, यगोरा, देवी। सुर क कृष्ण अत्यन्त शोचनीय होती है। कवि ने अनेक पदों में उनका चित्रण कर के शोच्य का वर्णन किया है। 'धूम्र बाला कटिल अजरों', 'हंसते समय रूप की दमकती हुई देगुलियाँ', 'विशाल फेले लोचनों', 'विस्तृत भुजुटियों और विगत मातृ ममि बिंदु के विलस' के साथ उनके मुख के अगार शोच्य पर माता यगोरा तथा अन्य चित्र-चित्रिकाँ अपना तन-मन निर्यात करती हैं।^१ कृष्ण अत्यन्त बचल और विनोदी हैं, वे अमुरों का बंध करते हैं तथा बेगुना प्रकृति समस्त परावर प्रकृति में उदस्य रहकर आलोलन उपस्थित करते हैं। कृष्ण की आयु के साथ उनका शोच्य और शीलाएँ भी बढ़ती जाती हैं। इन सब लीलाओं के वर्णन में सूरदास की दृष्टि बहुत ही पनी रही है।

हिन्दी की ही भाँति मराठी-वाक्य में भी कृष्ण की बाल-लीलाओं के अनेक हृदय स्पर्शी वर्णन हुए हैं। ज्ञानेश्वर कहते हैं—“गोबुल म जो धीवर का कमल तिला है बही श्रीकृष्ण की प्रेम-भुजि का स्वरूप है। बड़े प्रेम स परब्रह्म ग्वाले का रूप धारण कर गीएँ बरा रहे हैं। सिर पर कमल ओड़े श्रीकृष्ण एक कलकृष्ण के तले विभगी मुद्रा में लहे हुए हैं। उनकी पिङ्गलियाँ और बाँधें सुगोमित और प्रकाशमान हैं। व पीताम्बर बाँधे हुए हैं और उठ पर रत्नजणित भेलला है। प्रेम-सागर का उत्पलित करने वाली वैजपन्ती माला चोंचों पर लटक रही है। दाँतों की प्रभा इतनी अधिक है कि उनके पाँव के लिंग मानो हीरे भीष भीष रहे हों। कृष्ण के मलक पर कृपा व कोमल पल्लव का गुच्छा शोभायमान हो रहा है। दोनों होंठों में मुरली दबाए वे नन्दराज की गोमो की दम्भाएँ कर रहे हैं। उनकी जितनी सपहना की जाए सोही है। मुरली के सारों छिद्रों पर नाचने वाली उनकी अँगुलियों में अँगुलियाँ अत्यन्त शोभायमान हो रही हैं। इस मरु क मधुर स्वर व सनी गोविन्दार्यों की रूप बाला है और वे कृष्ण-रूप ही उठा है। ऐसे इस कण की मीने हृदय म बन्द कर रखा है।”^२

ज्ञानेश्वर का श्रीकृष्ण दर्शन और कृष्ण की बाल-लीलाओं का वर्णन अत्यन्त काव्यमय और मनोहारी है। 'मिठी म खेजने के धारण कण के बालों पर कूद सज्जनी-भी छा गई है।

व अपने छोटे से पाव धीरे धीरे उठा रहा है। 'रहीरका सज्जनी अँध ठे व कट सले के कारण उनके पैर कामका रहे हैं। कृष्ण की उदाहर गोमियाँ उन्हें चूमती हैं। इस प्रेम-मुल का कहीं तक वर्णन किया जाए? कृष्ण की अँगुली पकड़कर गाँवियाँ उन्हें निजान ले जाती हैं। जिस परमात्मा का ध्यान करते हुए ब्रह्मा ने अनेक मुक्त किया है वह परमात्मा

१. पुरानी, डॉ० ज्ञानेश्वर का पृ० ३४४।

२. ज्ञानेश्वर का पृ० ३४७।

आज गोपियों की गोद में खेल रहा है ।”

नामदेव की भाषा में १८३ अंशों में श्रीकृष्ण की बाल-श्रीलाएँ वर्णित हैं । इनमें से पूतना-वध, वन-भोजन, गोपियों के घर भोरी, यशोदा से उनके उलहने, कृष्ण की विलक्षण शरारतें आदि का नामदेव ने बड़े ही सरस ढंग से वर्णन किया है । मुरली के प्रभाव का उन्होंने बड़ा ही साकार और सजीव चित्र खींचा है—

त्रिभंगी देहूड़े उभे वृंदावनी । वेषु चक्रपाणी बाजवीती ॥
 स्थावरी गायी दानिताति माना । बाळें स्तनमाना विसरती ॥
 सरं प्राणि नाग मुंगुसें बँसती । जळेंहि बाहती विसरती ॥
 हस्ती सिंह एके ठायीं बँसताती । अमर सुनती बँगुनाबें ॥
 बिचरती वेषी लेये राहें फणी । करितां भोजनीं घास मुखीं ॥
 जबकन्हे कुंभ गोपिकाचे शिरीं । यमुने चे तेरीं वेडावत्पा ॥
 जाहले तदस्थ त्रिलोकीचे जीव । विसरला शीव देहनाथा ॥
 नामा म्हणे व्योमीं उन्मा देवांगन । पाहोनियां कृष्णा भुलताती ॥

(अंश १५७७)

(चक्रपाणि त्रिभंगी मुद्रा में खड़े होकर बाँसुरी बजा रहे हैं । गोएँ घड़न झुकाकर तन्मय हो रही हैं और अच्छे स्तन-पान करना भूल गए हैं । नाग और नेबके एक साथ बैठ गए हैं । जल बहना बन्द हो गया है । हाथी और सिंह एक साथ बैठे हैं । वेषु-निनाद से भ्रमर भ्रान्त हो उठे हैं । बंती-निनाद सुनते ही कंधी करती हुई गोपिकाओं की कंचियाँ जहाँ भी, वही ठहर जाती है और भोजन करते समय घास वहीं रुक जाता है । सिर पर खड़ी धारण किए गोपिकाएँ यमुना के तीर पर बीरा-सी जाती हैं । तीनों लोको के जीव तटस्थ हो गए हैं और जीव देह-भान भूल गया है । नामदेव कहते हैं, आकाश में देवांगनाएँ कृष्ण को देखकर खाली हो रही हैं ।)

हिन्दी कवियों की ही भाँति नामदेव ने श्री गोपी-वस्त्र-हृरण की कथा को लेकर काव्य-रचना की है । श्रीकृष्ण जब गोपियों के वस्त्र लेकर चले जाते हैं तब गोपियाँ प्रार्थना करती हैं “ कि हे मुकुन्द, तुम हमारे वस्त्र हमें दे दो, नहीं तो हम नन्द से जाकर कह देगी । हे अच्युत, अनन्त, कृष्ण, मण्डप्वज, हम सब तुम्हारी दासी हैं । ठण्ड से हमारी जान निकल रही है । तुम्हें यशोदा की शपथ है, हमारे वस्त्र हमें दे दो । कुमारिकाओं की प्रार्थना सुनकर कृष्ण को हँसी आई और गोपिकाओं को उन्होंने धर्म बताना आरम्भ किया । “नग्न होऊनीया स्नाने जे करिखी । स्थांची व्रते होती निरर्थक ॥” (जो विवस्त्र होकर नहाते हैं, उनके व्रत निरर्थक हो जाते हैं ।) आखिर पानी में से निकलकर जब गोपियाँ कृष्ण को दोनों हाथ जोड़कर नमस्कार करती हैं तब कृष्ण उन्हें उनके वस्त्र वापस देते हैं ।

कृष्ण की बाल-लीलाओं का वर्णन करते समय एकनाथ ने उनमें परमार्थ का भी पुट चढ़ा दिया है । वे कहते हैं, “शेव की दीवारों का दरवाजा खोलकर कृष्ण ने माया का ताला तोड़ डाला, अविद्या का छीका तोड़ दिया, क्रोध की साँकल खोल दी और दम्भ रूपी धडा

१. जगन्नेश्वरी, अंश १६६ ।

२. बरें देई आतां बासुरी मुकुन्दा । आउनिबां नन्दा संगीं आतां ॥

अच्युतां अनन्ता कृष्णा गरुध्वजा । दासी आम्ही तुझ्या सकळिका ॥

वाजतसे शीत जालं पादे प्राण । यशोदेची आप जे जसे ॥

फोड़कर प्रपंच स्त्री छाछ बिखेर दी। प्रारम्भ रूपी बागी दही और कमण्डला-ज्वाली दूध-मलाई के पी गए। द्वेष की बोझी, वाम की मुँडेर, सोम से भरकर रंगी हुई मलाई-चुराई स्त्री का भी गगरियो आदि सबको कृष्ण ने चरनाचूर कर दिया।^१ कृष्ण चरित विग्रहक अर्थात् एवनाथ ने हिन्दी भाषा का भी प्रयोग किया है। उन्होंने वसुदेव और देवकी की मन स्थिति का भी बड़ा मनोवैज्ञानिक चित्रण प्रस्तुत किया है। कम के बन्दीगृह में देवकी का दोहड़ रचे हुए हैं। 'मेळवूनि लेंकुरें सेछ छेळावा साधार' 'उचलावा महागिरी' 'अलीं गिभून भवत मायावा' 'कमादिक वीर दयावा बरावा सत्तार'। अर्थात् वह बच्चों को एतन्त्रित करके लछे खेलना चाहती है—गोवधन उठाना चाहती है—पानी में बैठकर बालिका को नाचना चाहती है और कमादिक वीरों का सहार करना चाहती है। गम का विचार करते ही उसे बाह्य और अन्तरंग श्रीकृष्ण से ही व्याप्त दिमाई देने लगता है। 'मवाहा खनरी। व्यापक श्रीकृष्ण।' कृष्ण का जन्म होते ही वह वसुदेव से कृष्ण को गोकुल में ले जाने के लिए कहती है। उत्तर में वसुदेव कहते हैं कि जब स्वयं परब्रह्म ही उनसे घर गए गया है तो व कस का भय क्यों करें? वे भगवान् की रक्षा-मायुरी देखते ही रूढ़ जाते हैं। कृष्ण को गोकुल से जाने का अनुरोध करते समय देवकी की मनोस्थिति कवि ने 'कृष्ण' वाक्य गोठूछा। पार्वी स्नेहाभावा गृहछा कहकर वही ही मार्मिक ढंग से चित्रित की है। कृष्ण के यमुना तीर पर पहुँचते ही यमुना दर्प से फूल उठती है और श्रीकृष्ण चरण-चन्द्रनाथ उसमें बाढ़ सी आ जाती है। कृष्ण को लिये यमुना में प्रवेग करते समय कवि ने वसुदेव की मन स्थिति का वर्णन करते हुए कहा है—'हाजीवा कृष्ण विमलन। देव देवता हाजो वीर। मोहमेवें महिमान। ऐसे जाह।' (पास के कृष्ण को भूतकर वसुदेव कृष्ण की रक्षा के लिए देवताओं की मारीजी कर रहे हैं। ऐसा वे मोह-ममता के कारण ही कर रहे हैं।) कृष्ण की श्रेष्ठ गारारता का, गोपियों के उलहनों का, कृष्ण-विषयक भाषा के प्रेम का वर्णन एवनाथ ने पूर जैसा ही किया है। पूरवात की ही भाँति भात-कृष्ण के हठ का वर्णन करते हुए कवि कहता है—

याकदा म्हणे गाराये। कृष्ण रडतां राहिला ॥

कृष्णें हट घेनली कसी। काड माये खेळापासी ॥

तो म ये भरे। हातासी। कृष्ण रडतां राहिला ॥१॥

माई! तुमी साउली सरसी। मन देई खेळायसी।

तो म ये बाळ। हातासी। कृष्ण रडतां राहिला ॥२॥

भारगानीत हें जन। तें नये हाताकारण।

कृष्णें माझिले विशान। कृष्ण रडतां राहिला ॥३॥

राधा म्हणे श्यामसुवरा। सुन्ही चला माझे मदिरा।

एका जनाकनीं सातारा। कृष्ण रडतां राहिला ॥४॥

(योगी कह रही है कि हूँ राधा। कृष्ण ने अन्तः हठ ठान रखा है। वे मेझने के लिए चन्द्र माँग रहे हैं और छात्र समझने पर भी छुट नहीं हो रहे हैं। अन्तः रो रहे हैं। यमुना कृष्ण का समसाजी है कि चन्द्रमा तक हाथ नहीं पहुँच सकता। पर कृष्ण रोना बन्द ही नहीं

१ श्री एवनाथ की रूप-आवि काव्य १०० पद्यक, पृ० १२० कव्या १८८-१४।

२ 'चन्द्रमा माने परां जाये अन्तःका आता कसावे' 'य शीत मातंगवत्'।

करते । तभी वे माँ की परछाईं खेलने के लिए माँगते हैं, पर यशोदा के समझाने पर भी कि परछाईं पकड़ी नहीं जा सकती, कृष्ण नहीं मानते और रोते रहते हैं । जब यशोदा शीशे में चन्द्रमा का प्रतिबिम्ब कृष्ण को दिखाती है, तब भी चन्द्र पकड़ में न आने के कारण कृष्ण उस ओर ध्यान न देकर रोते रहते हैं । फिर राधा उन्हें भनाती है तब अपने घर चलने के लिए कहती है, पर कृष्ण किसी की बात नहीं मानते । हठ करते हैं और रोते रहते हैं ।)

इसी प्रकार एक अन्य पद में कवि कहता है—

प्राई भज माछे तको भज माछे नको ।

नाही नाही म्यां खादसी मातो ॥

(माँ ! मुझे न मारो, न मारो, नहीं, नहीं, मैंने मिट्टी नहीं खाई है ।)

ज्ञानेश्वर, एकनाथ और नामदेव की ही भाँति पंडित कवियों ने भी कृष्ण-रूप की माधुरी और बाल-लीलाओं का बड़ा ही सुन्दर और मर्मस्पर्शी वर्णन किया है । कृष्ण-जन्म, मृतिमा-भक्षण, बाल-झोड़ा, मोरस-हरण, ऊलल-वन्धन वन-मुषा, वैष्णु-मुषा, हरि-विलास इत्यादि वर्णनों के कारण ही वामन पंडित मराठी-साहित्य-संसार में अमर हो गए हैं । कृष्ण के मिट्टी खाने से यशोदा क्रुद्ध है । इस प्रसंग का सजीव वर्णन वामन पंडित ने किया है—

कर धीफांताचा फरफराचि माता घरि करें ।

हुजा हस्त फोषी हरिहरि जगासनि निकरें ॥

घटाची ते धेळीं भयचकित डोळे हरि करी ।

करी अंढमासे वरि कर हुआ जो भयहरी ॥'

(श्रीकृष्ण का एक हाथ माता जोर से पकड़ती है और चपत लगाने के लिए दूसरा हाथ उठाती हुई बाँटती है, तब हरि की बाँखे भय से चकित हो उठती हैं । वे भयहरण करने वाला अपना दूसरा हाथ बचाव के लिए मस्तक पर उठाने हुए हैं ।)

उपर्युक्त उदाहरणों से स्पष्ट विदित होता है कि मराठी कृष्ण-काव्य में केवल कृष्ण की बाल-लीलाओं का ही वर्णन नहीं हुआ, वरन् इन वर्णनों का सौन्दर्य, हास-भावों का सूक्ष्म विवेचन सूरदास की ही तरह बड़े मनोवैज्ञानिक ढंग से हुआ है । उतना अवश्य है कि इन वर्णनों में अघ्यात्म का ही आरोप अधिक हुआ है । सिद्धान्त की दृष्टि से मराठी के कृष्ण-गोपियों और हिन्दी के कृष्ण-गोपियों में कोई विशेष अन्तर प्रतीत नहीं होता, परन्तु ध्याक्-हारिक रूप से दोनों के पात्रों में तनिक अन्तर है । श्रीमद्भागवत की ही तरह मराठी के कृष्ण विशेष रूप से वास्य-भक्ति के आलम्बन चित्रित हुए हैं, परन्तु, सूर में तत्त्व, वास्तव्य और माधुर्यभावों को अधिक महत्त्व दिया है । सूर के कृष्ण का व्यावहारिक रूप अधिक निखरा हुआ है और उसमें मानवीयता का आरोप इतना प्रबल है कि कृष्ण का दिव्य रूप ढँक-सा जाता है । कृष्ण में भवत-नस्तलता की अपेक्षा प्रेम की गहृता स्वीकार की गई है । संक्षेप में, सूर के कृष्ण अधिक मानवीय हो उठे हैं । इसी प्रकार सूर की गोपियाँ भी अधिक वाचाल हैं । उनमें वाक्चातुर्य अधिक है । वे कृष्ण को उत्तर पर उत्तर देती हुई दिखाई गई हैं । कहीं-कहीं तो उनकी प्रगल्भता बहुत अधिक बढ़ गई है । उनकी तुलना में भागवत की ही भाँति मराठी की गोपियाँ अनुशासित हैं, परन्तु सूर की गोपियों की प्रगल्भता में भी श्रामीणता

और सरलता की एक दाय है। मराठी में चित्रित गोपियों में सार्धैक प्रेम की उलटता हिन्दी की ही मानी है, पर वे इन मत्स्य के प्रति गवदा जाग्रत रहती हैं कि कृष्ण परमेश्वर है, इतिहास उसे सत्य की अपेक्षा दास्य भाव ही अधिक है। मराठी में भ्रमर गीतों में मन्त्र का यह भी एक कारण है। मराठी की अपेक्षा हिन्दी में गिरेपकर, सूर का काल-वर्णन अधिक व्यापक रूप में हुआ है। इसका मुख्य कारण यह है कि गूर ने अपने आराध्य को मानवी रूप में देखा है और मराठी गवदा कवियों ने मानवी रूप में देवत्व को।

मराठी और हिन्दी दोनों के कवियों ने कृष्ण के साथ-साथ यगोदा, देवकी, बामुदेव, नन्द तथा सापी सगी बाल-भाराला का वर्णन किया है। परन्तु, मराठी में यह वर्णन प्रसंग बना ही हुआ है। संक्षेप में, समस्त मराठी कृष्ण काव्य मकृष्ण के सहचर बाल-गोपाल, देवकी, यगोदा, नन्द, बामुदेव, दलराम आदि परिधि हैं और वेग है स्वयं कृष्ण। हिन्दी में विशेष तथा सूरदास के वर्णन में इन पात्रों का अपना स्वयं अस्तित्व भी दृष्टिगत होता है। वास्तव में सूर ने समस्त पारिवारिक जीवन का भित्तिका समग्र और स्वाभाविक चित्र खींचा है, उल्टा मराठी कवियों ने नहीं।

भागवत-पुराण के दशम स्कन्ध ४ (उत्तीस से तत्तीसवें अध्याय तक) पाँच अध्यायों को 'रास-वचाध्यायी' कहते हैं। रास-वचाध्यायी को भागवत का प्राण समझा जाता है।

रास-वचाध्यायी में रास का प्रारम्भ करने के लिए श्रीकृष्ण की गोपी तथा रास-लोका अतिश्रमा का उपा 'तारदीय' युक्ति की विभावरी का बहुत ही प्रसंग, बामुदेव के सरस एक वाक्यमयी भाषा में वर्णन किया गया है। कृष्ण ने मन शृंगार पर आक्षेप तथा में रास करने का विचार बात ही ममस्त बन-प्रान्त अनुराग की उत्तका छन्द लालिमा से अनुरजित हो उठा। श्रीकृष्ण ने अपनी बड़ी उलटकर उसका वादन आरम्भ कर दिया। बसों सुनते ही गोपियाँ अपने समस्त काय कलाप का छाटकर बन में जा पहुँची। श्रीकृष्ण ने अत्यन्त सहज भाव में उन्हें पातिव्रत धर्म का उपदेश देकर वापस लौट जाने के लिए कहा पर गोपियों ने किसी भी मर्यादा को स्वीकार नहीं किया और आरम्भ विस्मृत-सी होकर वे बन में डटी रहीं। अन्त में कृष्ण ने उनके साथ मडलावार स्थित होकर रास किया। रास लीला में कृष्ण और गोपियों का मिलन, तद्योग शृंगार के चराचर पर विभाव, अनुभाव, संचारीभाव आदि के साथ वर्णित किया गया है।

रास-लीला का वर्णन हिन्दी के कृष्ण भक्त कवियों ने कहे ही विघट रूप से किया है। 'रास-लीला की सूरदास ने 'बनी ध्वनि सुन गोपी मोह' व 'रास-वचाध्यायी,' श्रीकृष्ण विवाह,' 'श्रीकृष्ण अन्वर्तन' गोपी विरह' श्रीकृष्ण मिले वापिन को फेर रासलीला' और 'बल श्रीदा' इन छ गोपकों में विभावित करके उत्तका बड़ा ही गरस वर्णन किया है।^१ नन्ददास ने 'रास-वचाध्यायी' लिखकर ३७८ पदों में रास लीला का वर्णन किया है।^२ पर, मराठी कृष्ण-काव्य में रास का समग्र अभाव मा ही है। श्रीधर कवि ने अवश्य रासलीला का विस्तार से वर्णन किया है, पर उसमें भोग विलास का ही प्राधान्य है क्योंकि श्रीधर ने

१ सूरदास डॉ० भवेन्द्र वर्मा, पृ० ३२१।

२ हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास, डॉ० राममुन्नार वर्मा, पृ० ३२०।

कुचगर्वन, तांबूल-भक्षण, अधरामृत-पान या शारीरिक कोड़ाओं का भी यथेष्ट वर्णन किया है। ऐसा वर्णन करने में वामन पंडित की ही भांति श्रीधर कवि का भी हेतु विपरीतजनों को शृंगारिक वर्णनों से अपनी ओर आकृष्ट करना रहा है। कवि कहता है—

ऐ कौं विषय पर जन । न करती सीला श्रवण ।

त्यांसी शृंगार रस दाखवुन । मन देवी आपणांकडे ॥^१

भागवत के दशम स्कन्ध के शृंगार पर अनेक आक्षेप हुए हैं। गोपियाँ मूलतः परकीया हैं और परकीया स्त्रियों का कृष्ण के साथ विलास लौकिक या आध्यात्मिक किसी भी दृष्टि से सामाजिक मर्यादा के अनुकूल नहीं है। रास-लीला के समय भी रात को स्त्री-सुलभ सारी मर्यादाओं का उल्लंघन करके वे घन में जाकर कृष्ण के साथ रास करती हैं। रास-लीला की परिभाषा करते हुए डॉ० मुनीराम लिखते हैं—“रास शब्द रस से बना है। रसो वै सः, अर्थात् भगवान् स्वयं रस रूप हैं, आनन्द रूप हैं। उनिपद में कहा गया है—आनन्द रूप प्रभु से समस्त प्राणी प्रकट हुए हैं। यह रस-रूप ब्रह्म केन्द्र है और उसकी परिधि है ब्रह्माण्ड का यह पक्ष, जिसे उसकी लीला कहा जाता है।”^२ वे आगे कहते हैं—‘वंगीय विद्वानों ने जहाँ वैष्णव-भक्ति को विवेचना के आधार पर वैज्ञानिक रूप दिया है, वहाँ उन्होंने रास-लीला को विज्ञान-सम्मत सिद्ध किया है। इन विद्वानों की सम्मति में, बाह्य जगत् में, भौतिक विज्ञान द्वारा अनुमोक्षित, आकर्षण का एक नियम पाया जाता है। इस अनन्त आकाश में अनेक सूर्य हैं। एक-एक सूर्य के साथ कई ग्रह और उपग्रह लगे हुए हैं। सूर्य केन्द्र में है और वे समस्त ग्रह-उपग्रह उसके चारों ओर चक्कर लगा रहे हैं। आकर्षण की शक्ति उनकी परस्पर सम्बद्ध किये हुए है। इधर-उधर गिरने नहीं देती। रास-लीला में कृष्ण केन्द्रस्थ सूर्य हैं; राधा तथा अन्य गोपियाँ ग्रह और उपग्रहों के रूप में हैं—इस विचार से भी अद्भुत एक और विचार है। भौतिकशास्त्र के आधुनिक अनुसंधानकर्तारों ने अपनी गवेषणा द्वारा सिद्ध किया है कि प्रकृति का एक-एक अणु कई शक्तियों के समूह का नाम है। अणु का विश्लेषण करने से ज्ञात होता है कि उसके बीच में एक केन्द्र बिन्दु है, जिसके चारों ओर अनेक गति और प्रगति के तार चक्कर काट रहे हैं। इसमें अनन्त लहरें और अपरिमित कम्पन हैं। रास-लीला में वह केन्द्रीभूत कृष्ण अपने चारों ओर गोपियों के रूप में ऐसी ही लहरें उत्पन्न कर रहा है।

कुछ विद्वानों ने रास-लीला का वर्णन साक्षर नृत्य की भावना के रूप में भी किया है। वे कहते हैं, यही तो शिव का नृत्य है। डम-डम डमरू की ध्वनि इस आकाश में फैली हुई अनन्त शब्द-ध्वनियाँ हैं और शिव के पद-ताल की कभी सम और कभी विषम गति लास्य एवं तांडव नाम के नृत्य को जन्म देती है। नृत्य का यही साक्षर रूप रास-लीला द्वारा प्रकट किया गया है।

एक और भी विचार रास-लीला के साथ सम्बद्ध है, जिसके अनुसार लीला शुद्ध रूप से अध्यात्म क्षेत्र की घटना है। अध्यात्म पक्ष में कृष्ण परमात्मा हैं और राधा तथा गोपियाँ अनेक जीव, वृन्दावन सहस्र-दल कमल हैं। यही तो आत्मा और परमात्मा का मिलन होता

१. श्रीधर प्ला परिचिन्तास, ७१।

२. भारतीय साधना और घर साहित्य, डॉ० मुनीराम शर्मा, पृ० २६५।

है। परन्तु जैसा प्रथम ही कहा जा चुका है, वैष्णव धृष्टि मार्गीय विचारों के अनुकूल आत्मा और परमात्मा मोक्ष का ही निम्न निम्न नहीं हैं। मुक्त जीव परमात्मा के साथ वीर्य करता है उसकी लीला में भाग लेते हैं। गोविन्दों भी राम-लीला में कृष्ण के साथ गेल सेलती है।

इस विवेचन से हम निष्कर्ष पर पहुँचा जा सकता है कि रास-लीलाएव प्रसार का स्वरूप है। बरत गोप में विनाशा नक्षत्र का एक नाम राधा भी दिया गया है। यह नक्षत्र कृत्तिका नक्षत्र से चौदहवाँ नक्षत्र है। पञ्च नक्षत्र-गणना कृत्तिका से होती थी। इस गणना के अनुसार विनाशा अर्थात् राधा नक्षत्र छठी बोध में पड़ता है। वैष्णव भक्ति में राधा कृष्ण की पूजा भक्ति मानी गई है और रास में सबदा कृष्ण के साथ पड़ती है। अतः रास महत्त्व के मध्य में स्थित होने के कारण कम से कम रास महत्त्व के अनुगमन उच्चता प्रमाण स्थापन है।^१

डॉ० हरबसाल न बरत है कि गोविन्दों मगवान् की जानने दरिणी शक्तिप्राप्ति है, राधा मगवान् की आत्मा-निर्गति है, दमनिक कृष्ण और गोविन्दों अभिन्न हैं। बल्लभ सम्प्रदाय में गोविन्दों रसस्य-वज्रा सिद्धि करने वाली शक्तियों की प्रतीक और राधा रसस्य-वज्रा सिद्धि की प्रतीक मानी गई है।

योग की दृष्टि से भी रास का महत्त्व समझा जा सकता है। अनाहतनाद ही मगवान् धीकृष्ण की वही शक्ति है, जनक गोविन्दों ही गोविन्दों हैं, कृष्णलिली ही राधा है और मस्तिक का सहस्र-रूप-रस-रस ही कृष्णलिली है जहाँ आत्मा और परमात्मा का सुखमय मिलन होता है तथा जहाँ पदचक्र और आत्मा की सम्पूर्ण शक्तियों ईश्वरीय विभूति के साथ सुरम्य रास रचती हुई नृत्य निमा पड़ती हैं।^२

डॉ० विजयेन्द्र स्वामी के मतानुसार रास-लीला ज्ञान माध, योग माध, कम माध और भक्ति माध की सरणि है—शुद्ध या वाम चेष्टा का उत्तम आधार स्वीकार ही नहीं किया गया है। रामलीला में उपास्य काम विजयी है, इसलिए इनके द्वारा काम-विजय रूप फल प्राप्ति मानी जाती है।^३

उपयुक्त मतों के आधार पर यह मान भी लिया जाए कि रास-लीला एक आध्यात्मिक प्रतीक मान है और उमम काम की भावना नहीं है, तब भी यह प्रश्न बना रहेगा कि भागवत में रास की योजना गोविन्दों के किस रूप को लेकर हुई थी? भागवत की गोविन्दों माननी हैं या देवी? कृष्ण और गोविन्दों का श्रुत मानवीय वास्तनामा पर आधारित है या आध्यात्मिक है? यदि उसका स्वरूप आध्यात्मिक है तो उसमें कबल गोविन्दों का ही क्योंकर समावेश हुआ है?

अध्यात्म, पुरुष और स्त्री में भेद नहीं मानता। राम-लीला के समय कृष्ण का वही वादन गोविन्दों को क्यों नहीं आकृष्ट करता? इस प्रश्न का उत्तर तभी मिल सकेगा जब गोविन्दों में वाम भावना की स्वीकार किया जाए। हमारे विचार में भागवत में अध्यात्म का आशय लेकर इसी तत्त्व का निकषण हुआ है। मराठी भक्त-वक्तियों ने इस बात को समझा है और वही सत्यता के मानव सुखम एकाग्रता पर अध्यात्म की जय गिनाई है। ज्ञानदेव कहते हैं—

१. मरतिय साधना और सर साहित्य, डॉ० सुराधाम शाय, पृ० २६४-६५।

२. सर और धनका साहित्य डॉ० हरभावाण शायी पृ० १७४।

३. राधास्वयम् सम्प्रदाय, सिद्धन्त और साहित्य डॉ० विजयेन्द्र स्वामी, पृ० २५२।

प्रगा धरी फोटावयाची लागी । तोहो मिळो कां परिताने धांवीं ।

का जे मिळतिथे प्रसंगीं । सोनेच होईल ।^१

(अरे पारस को फोड़ने के लिए भले ही लोहे का घन आ जाए, पारस के स्पर्श से वह भी सोना बन जाएगा । अर्थात् निष्काम हो जाएगा ।)

भागवत हरिवंश आदि पुराणों की रचना एक विशिष्ट धार्मिक परिस्थिति की आवश्यकता-भूति के रूप में ही हुई है । भागवत-पुराण एक ही व्यक्ति की रचना प्रतीत होती है । ऐसी दशा में यदि पुराणकार ने लौकिकता का आश्रय लेकर अध्यात्म का निरूपण किया तो आश्चर्य की बात नहीं । ऐसे निरूपण में उसकी वैयक्तिक भावना भी अवश्य ही रही होगी । मधुरा-भक्ति तथा भक्त की मनोदशा का विवेचन करते हुए स्वामी विवेकानन्द ने कहा है, "परमेश्वर पति-रूप और हम सब पत्नी-रूप हैं । इस प्रकार की भक्ति को ही मधुरा-भक्ति कहते हैं । इस विश्व में हर समय एक ही पुरुष वास करता है । वह पुरुष है परम-पुरुष । वह सत्त्वका पति है । एक पुरुष जो कुछ प्रेम स्त्री को दे सकता है या जो प्रेम स्त्री पुरुष को दे सकती है, वह सब परमेश्वर को दे देना ही मधुरा-भक्ति है । भक्ति के अनन्त स्वरूपों में यह स्वरूप सर्वश्रेष्ठ है ।" इतना ही नहीं, स्वामी विवेकानन्द आगे कहते हैं, "पति और पत्नी के रूप में होने वाली भक्ति से भी भक्त का दिल नहीं भरता, क्योंकि पति और पत्नी के परस्पर प्रेम में सदाचार होता है । यद्यपि व्यक्तिचारी प्रेम में दुराचार का रूप विद्यमान रहता है, सदापि यह पति और पत्नी के प्रेम से अधिक उत्कट हुआ करता है और इसीलिए भक्त दुराचारी प्रेम को भी पसन्द करता है । वह वही सोचता कि दुराचारी प्रेम का मार्ग अशुद्ध होता है ।"^२

हिन्दी कृष्ण-काव्य में राधा की भगवान् कृष्ण की शक्ति के रूप में स्वीकार किया गया है । वह कृष्ण की प्रमुख सखी है—प्रेमिका है । वह कृष्ण के व्यक्तित्व की पूरक है ।

वह भोली, चंचल, चतुर, प्रेम-विवश और परम सुन्दरी परकीया कृष्ण की प्रमुख सखी है । कृष्ण उस पर आसक्त है, रति, रम्भा, उर्वशी, रमा आदि उसे राधा... विद्युता, राई, देखकर मन में घुलती रहती हैं, क्योंकि वे सब कंत-सुहागिन नहीं। राधुमाई, रत्निमणी, है और राधा कंत की प्रिय है । वह कृष्ण के साथ रति-सुख में सत्यनामा-सेलुषु मग्न है । रति-सुख के उपरान्त जहाँ राधा की 'मरगजी सारी', फटी कंचुकी, आलस्य भरे नैन और अटपटे वस्त्र, उसके सहज निर्मल

सौन्दर्य में किंचित् व्यतिक्रम उपस्थित करते हैं, वहाँ रसिकराय को रस-वशा करने का आत्म-सन्तोष और उत्फुल्लता भी उसके अंग-अंग से फूटी पड़ती है ।^३ वह मानिनी मायिका है । संक्षेप में, हिन्दी-साहित्य में राधा कृष्ण की शक्ति का प्रतीक होते हुए भी वह अपने कार्य-कलाप में पूर्ण रूप से मानवी चित्रित हुई है । मराठी-काव्य में राधा के स्थान पर रत्निमणी को महत्त्व मिला है । दोनों प्रदेशों के भक्तों के परस्पर सम्पर्क के परिणामस्वरूप मराठी के कृष्ण-काव्य में राधा का यत्र-तत्र उल्लेख हुआ अवश्य है, पर वह नाम-मात्र के ही लिए ।

१. भानेश्वरी, ६-६६५ ।

२. विवेकानन्द, समग्र ग्रन्थ, भाग ५, पृ० १५२-१५६ ।

३. खरसागर, भा० ५० सं०, पद २६२८ ।

मराठी काव्य में विष्णुसाईं विद्याविनी राधा का ही दूसरा नाम है, पर ऐसे उल्लेख बहुत ही कम उपलब्ध होते हैं और जा हैं भी, व परवर्ती काल से सम्बद्ध हैं। वस्तुतः मराठी कृष्ण-काव्य में रविमणी या विठ्ठल की रत्नमाला को ही विशेष रूप से मायना मिली है। मराठी साहित्य में रविमणी-स्वयंवर पर अनेक रचनाएँ उपलब्ध हैं। सबसे पुराना रविमण-स्वयंवर महानुभाव पंथ का है। महानुभाव पंथ का प्रादुर्भाव १२वीं १३वीं शताब्दी में माना जाता है। १२०८ शक में महानुभाव पंथ की अनुयायिनी महदम्बा ने घबले गाए हैं। उनके भक्ते रविमणी-स्वयंवर का पहला काव्य है। इसने बाद स्वयं महदम्बा न ही मातृकी रविमणी-स्वयंवर की रचना की। महदम्बा के पश्चात् भटेद्र, गृध्रह, रान्जोग मुनि, कृष्णदास आदि दत्त-चारह महानुभाव कवियों ने तथा एकनाथ, सामराज, विठ्ठल आदि दत्त-चारह सनातनी कवियों ने इस विषय को लेकर काव्य रचना की। अधिकतर भक्त कवियों ने भागवत तथा पञ्चपुराण का आधार लिया है। कवय्य एकनाथ ने हरिवंश का आधार माना है।^१

मराठी और हिंदी के कृष्ण-काव्य का विवेचन इस बात को सिद्ध करता है कि दोनों भाषाओं के कृष्ण-काव्य का आधार भागवत और हरिवंश-पुराण होते हुए भी दोनों भाषा में राधा की कल्पना में महान् अंतर है। मराठी में कवय्य रविमणी को आदरा, भावुक और पतिव्रता पत्नी का रूप में मायना दी गई है और इसलिए उसमें परकीया-सत्त्व का सबंध अभाव अभिलक्षित होता है। पर हिंदी में रविमणी की अपेक्षा राधा को ही कृष्ण की चित्त-शक्ति के रूप में स्वीकार किया गया है। ऐसा क्या हुआ ? विशेषतया अज्ञात भागवत में राधा का कोई भी स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता। तत्सुगु में भी सत्यमाया और रविमणी का कृष्ण की पत्नियों के रूप में स्वीकार किया गया है। रविमणी कृष्ण का अधिक प्रिय है, उसका प्रेम आदरन हिन्दू पत्नी का 'गुड प्रेम' है। उनमें आरंभ-समपण का भाव है। सत्यमाया मानिनी है, रविमणी के प्रति ईर्ष्यालु है। वह कृष्ण पर सम्पूर्ण अधिकार चाहती है।

भागवत में राधा का अभाव और हिंदी कृष्ण-काव्य में उसकी नायता मुख्यतः क्या इस बात को सूचित नहीं करती कि जिन परिस्थितियों में हिंदी के कृष्ण-काव्य की रचना हुई है, वे महाराष्ट्र की उत्पत्तीन परिस्थितियों से सबंधा भिन्न थीं ? कई विद्वानों का मत है कि आचार्य वल्लभाचार्य द्वारा बुद्धावन में कृष्ण-सम्प्रदाय की स्थापना के कारण ही उत्तर में राधा को मायना मिली। स्वयं वल्लभाचार्य का अपने इष्टदेव के प्रति प्रेम राधा-भाव का था। अतः आवश्यक था कि पुष्टि भाव में सभी भक्त कवि परम्परा निर्वाह के लिए राधा की स्वीकार करते। वस्तुतः पुष्टि भाव के सभी भक्त कवि अनिवार्यतः भक्त पहले थे। दर्शन का विवेचन करना उन्हें अभीष्ट नहीं था। इसलिए भी स्वाभाविक था कि वे अपने आराध्य देव के उसी रूप का गुण-गान करते जो उनके सामने उनके गुरु ने प्रस्तुत किया था। पर यहाँ प्रश्न का समाधान नहीं हो जाता। वल्लभाचार्य का उत्तर में आकर अपना सम्प्रदाय स्थापित करना भी विचार की अपेक्षा रखता है। यह सत्य है कि ज्ञानमण्डल भगवान् कृष्ण की लीला भूमि था और उसे अपने सम्प्रदाय का केन्द्र बनाना वल्लभाचार्य जैसे भक्त प्रवर के लिए स्वाभाविक ही था। पर क्या यह भी सत्य नहीं है कि आचार्य वल्लभ ने जिस भक्ति-मार्ग का प्रतिपादन किया, उसने लिए केवल उत्तर की भूमि ही उबरा थी ? वस्तुतः उत्तर भारत

की तत्कालीन परिस्थितियाँ ही वल्लभ सम्प्रदाय की परिपुष्टि का प्रमुख कारण थी।

हिन्दी में राधा को परकीया नायिका स्वीकार करके कृष्ण-भक्ति में संयोग-शृंगार को मान्यता मिली। कृष्ण-भक्ति के स्वरूप का वर्णन करते हुए डॉ० रामकुमार वर्मा ने कहा

है—“महाप्रभु वल्लभाचार्य और चैतन्य महाप्रभु ने कृष्ण-पूजा का झगुर और उद्धव सन्देश” जो रूप निर्धारित किया था, वह अत्यन्त आकर्षक था। वास्तव्य महाराष्ट्र में भ्रमर-गीत और माधुर्य भाव की उपासना में श्रीकृष्ण के शृंगारिक पक्ष की ही

का प्रभाव

प्रधानता थी। कृष्ण का सौन्दर्य, गोपियों का प्रेम, कृष्ण और गोपियों का विहार, ये विषय बड़ी कुशलता के साथ प्रतिपादित

हुए। किन्तु इन सभी वर्णनों के प्रारम्भ में भौतिक और आध्यात्मिक तत्त्व सम्मिश्रित थे, शारीरिक आकर्षण के साथ आध्यात्मिक आकर्षण का भी इंगित था, किन्तु यह रूप आगे चलकर स्थिर न रह सका। चैतन्य महाप्रभु ने माधुर्य भाव से श्रीकृष्ण की उपासना करके कृष्ण के दाम्भरय-प्रेम के चित्रण की सामग्री प्रस्तुत की। इस प्रेम के भौतिक रहस्य की धारा अपने वास्तविक रूप में अधिक दूर तक प्रवाहित न हो सकी। उसके आध्यात्मिक स्वरूप का ग्रहण सभी भक्तों और कवियों से एक ही रूप में नहीं हो सका। ‘प्रेम के क्षेत्र में प्रेम ही का पतन हुआ और उसमें सांसारिक और पार्थिव आकर्षण की दूषित गन्ध आ गई।’^१

कृष्ण-भक्ति में परकीयावत्त्व, संयोग-शृंगार की स्थापना और उसकी पूर्ति के लिए वियोग-शृंगार का प्रतिपादन अनिवार्य-सा हो गया। बिना वियोग के संयोग के आनन्द की तीव्रता का अनुभव नहीं किया जा सकता, इस बात को भक्त-कवि पूर्ण रूप से जानते थे। हिन्दी कृष्ण-काव्य में वियोग-शृंगार के प्रतिपादन के लिए कृष्ण का मधुरागमन आधार-बिन्दु माना गया। वियोग के उद्दीपन का कार्य अकूर और उद्धव के द्वारा परिपूर्ण होता है। अकूर कृष्ण के भक्त हैं, पर कंस की आज्ञा से उन्हें कृष्ण को मधुरा ले जाने का निष्ठुर कार्य करना पड़ता है। कृष्ण को लाने के लिए जाते समय वे शोकानुर हो जाते हैं।^२ इसी प्रकार जब कृष्ण और बलराम की रथ में बिठाकर वे मधुरा की ओर चलते हैं तो फिर उनका हृदय दुःख से भर जाता है। वे सोचते हैं कि ‘मैं इनकी जननी को दुखी करने, घोष नारियों को व्याकुल छोड़कर, नवगीत का भोजन करने वाले अत्यन्त कोमल बालकों को कुवलय, मुष्टिक, चाभूर जैसे भयंकर दंतुजों के पास लिये जाता हूँ। मेरे इस कार्य को धिक्कार है। मैं उसी समय क्यों न मर गया।’^३

कृष्ण के मधुरा-गमन और अकूर की कथा से वियोग-शृंगार का आरम्भ होता है और उसकी चरम सीमा उद्धव-सन्देश में होती है। उद्धव अकूर की अपेक्षा कृष्ण के अधिक निकट है। वे योग और ज्ञान-मार्ग के समर्थक तथा विभूषण ब्रह्म के उपासक हैं। उन्हें कृष्ण की व्रज की प्रेम-वर्चा से कोई भी रुचि नहीं है और वे भक्ति-मार्ग द्वारा प्रतिपादित संगुणोपासना का खण्डन करने के लिए सदैव कटिबद्ध रहते हैं, इसीलिए कृष्ण उन्हें ‘भुजंग’ सखा

१. हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास, डॉ० रामकुमार वर्मा, पृ० ६१८।

२. सूर सगर (बैकदेश प्रेस), पृ० ४१५-४६।

३. सूरदास, डॉ० अजिमेर वर्मा, पृ० ४४३।

और 'निपट जोगी जग' समझते हैं। कृष्ण ने वही पर वे ब्रजवासिनिधियों को निगुण ब्रह्म की उपासना का सन्देश सुनाने के लिए जाते हैं, पर गोपियों के तक से पराजित होकर उन्हीं के रंग में रंगे वापस मथुरा लौट जाते हैं। उद्धव और गोपियों का सवाद हिन्दी-साहित्य में भ्रमर गीत के नाम से प्रसिद्ध है। भ्रमर गीत के प्रसंग का वर्णन लघुभाग सभी कृष्ण भक्त कवियों ने किया है, पर भ्रमर-गीत की रचना गुरुनाम ने सबसे अधिक विस्तार और तन्मयता के साथ की है। अपनी दूर कथा का उद्देश्य स्पष्ट करते हुए 'उद्धव आगमन हनु' शीघ्र से बतलाते हैं कि श्रीकृष्ण की अज प्रज की याद आई तो उन्होंने उद्धव को ब्रज भेजने का विचार किया। भ्रमर-गीत का आरम्भ में ही गुरुदास समझे पड़े उद्धव के आने का समाचार सखी द्वारा राधा को ही दिलाते हैं। विरह में गायिका का प्रेम स्थिरता प्राप्त कर चुका है, उद्धव आकर उस खचल बर दते हैं परन्तु यह खचाना सपनमय है। गोपियाँ न गम्भीर प्रेम का परिचय पाकर उद्धव अपना समस्त नाद भूल जाते हैं और निगुण का स्मरण छोड़ कर सगुण के चरे बन जाते हैं।^१ भ्रमर गीत की योजना में कृष्ण भक्त कवियों ने विरहिणी प्रजागता का हृदय की भावनाओं का बड़ा ही सूक्ष्म चित्रण किया है। भ्रमर-गीत एक और विरही हृदय का मार्मिक चित्रण करता है तो दूसरी धार भक्त की अपेक्षा भक्ति को श्रेयस्कर सिद्ध करता है। कृष्ण भक्ति-भाव के हिन्दी कवियों की विरह-भावस्था में अमूर्त और उद्धव वस्तुतः नो मोहन हैं एक विरह का समाकरण निमाण करने में सहायक सिद्ध होता है और दूसरा वियोग की व्यथना करने के लिए कारण बनता है।

मराठी में भ्रमर गीत का सबसे अमान है। यद्यपि अमूर और उद्धव दोनों पौराणिक व्यक्ति हैं और कृष्ण कथा में इन दोनों का ही उल्लेख हुआ है, तथापि मराठी कृष्ण भक्त कवियों ने विरह वर्णन के लिए इन दोनों का उपयोग नहीं किया, क्योंकि विरह वर्णन करना उन्हें अभीष्ट नहीं था। इतना ही नहीं, मराठी में कृष्ण की मथुरा भक्ति को आरम्भ से ही भाव्यता नहीं मिली। मराठी के कृष्ण काव्य का मुख्य आधार भागवत का एकादश स्कन्ध महाभारत तथा गीता ही रहा है। हिन्दी कवियों की भाँति मराठी-कवियों ने भागवत के दशम स्कन्ध से ही अपने काव्य की प्रेरणा नहीं ली।

मुरली कृष्ण के रूप मीदम का एक अभिन्न अंग है। हिन्दी के कृष्ण-भक्त कवियों ने मुरली का विद्युद् वर्णन किया है। कृष्ण के प्रति सत्ताओं तथा गोपियों की आवसित दोनों मुरली के व्यापक प्रभाव से बीतभोत हैं। वस्तुतः कृष्ण मुरली-गीत और उसका चरित्र के सम्पूर्ण काव्य में मुरली की खोह-खोहान्तरव्यापी रहस्य अस्तर पर प्रभाव सभी ध्वनि निरन्तर विद्यमान रहती है। 'हरि जब अचर पर मुरली धरते हैं तो स्थिर करने लगते हैं वर स्थिर हो जाते हैं, पवन ध्वनि हो जाता है, जमुना का जल प्रवाह रुक जाता है गन्ध मोह जाते हैं, मृग-पक्ष भूल जाते हैं, पशु मोहित हो जाते हैं गर्व विनिवृत्त होकर भूत में गन दबाए रह जाते हैं।' गुह सनकादि सङ्गल मुनि साहित्य हो जाते हैं, उनका ध्यान नहीं लगता।^२ मुरली की ध्वनि से सिद्धों की समाधि भंग हो जाती है। यह है मुरली का व्यापक प्रभाव। जह, अध

१ सूरसागर (वै. प्रे. ०), पृ. ५५६।

२ श्री, पद १२६८।

चेतन, पूर्ण-चेतन, सभी उसके हृदयाह्लादक, प्राण-पोषक, मनोहारी नाद से जानन्वित हो उठते हैं। मुरली की धुन सुनकर व्रजांगनाएँ अपनी सुष-बुध भूल जाती हैं। पपीहे टेरने लगते हैं, कोकिलें झूकने लगती हैं और मोर नाचने लगते हैं। मुरली का स्वर अध्यात्म-क्षेत्र में क्या है? कुछ विद्वानों ने मुरली ध्वनि को शब्द-ब्रह्म माना है।^१ जिस प्रकार ब्रह्म सर्व-व्यापी है, उसी प्रकार उसकी वाणी भी सर्वव्यापी है। अतः मुरली-ध्वनि परब्रह्म का शब्द-रूप है। कई विद्वानों ने इसे गाम-लीला का रूप दिया है, क्योंकि भक्त नाम का जाप करते समय जिस ध्वनि का अपने अस्त-स्तल में अवण करता है, वही तो वंशी-ध्वनि है। 'हठयोग' में कुण्डलिनी पवित्र के आश्रित होने पर जो स्फोट और नाद होता है और जो नाद ब्रह्माण्ड-भर में गूँजता हुआ सुनाई पड़ता है, वह भी वंगो की ही ध्वनि है। वंशी को कहीं-कहीं योग-माया के रूप में देखा गया है, जो प्रभु की अपरा-शक्ति की पर्याय है। श्रेय और प्रेय दोनों मार्ग यही से आरम्भ होते हैं।^२ वैष्णव आचार्यों ने मुरली की व्याख्या इस प्रकार की है। वेणु में तीन अक्षर हैं—'व' × 'इ' × 'णु'। 'व' ब्रह्म-सुख का चोतक है, 'इ' सासारिक सुख को प्रगट करती है, इन दोनों प्रकार के सुखों को जो 'णु' अर्थात् भात करने वाली है, वह है वेणु। बल्लभाचार्य वेणुनाद का निरूपण करते हुए कहते हैं—जब भक्त को प्रभु का अनुग्रह प्राप्त हो जाता है, तब उसके सामने वंशी बजने लगती है।^३

हिन्दी कृष्ण-काव्य में श्रीकृष्ण का स्वरूप मुख्यतः मोहन है। इस मोहन-स्वरूप का मुरली एक आवश्यक अंग है। रास-लीला एवं अल्प-केलि-लीलाओं के लिए मुरली ही गोपिकाओं का आवाहन करती है, उन्हें अपनी ओर आकृष्ट करती है। इस प्रकार भक्ति के क्षेत्र में संयोग और वियोग-भृंगार की योजना में मुरली वह अलौकिक साधन सिद्ध होती है जो वेद, लोक और कुल की मर्यादा से गोपियों को मुक्त करके कृष्ण के अधीन कर देता है और साथ ही उनके इस व्यवहार को अलौकिक स्वरूप भी प्रदान करता है। गोपियाँ मुरली की सम्मोहन ध्वनि के कारण ही अपनी सुष-बुध भूल जाती हैं और इस आत्म-विस्मृति के लिए वे स्वयं उत्तरदायी नहीं हैं, मुरली उत्तरदायी है। अतः आत्म-विभोर दशा में वे मर्यादा का उल्लंघन करके जो भी कार्य करती हैं, उसके लिए एकमात्र कारण मुरली है। यह सच है कि मुरली कृष्ण की सहचरी है, कृष्ण मुरली-वादन में प्रवीण हैं, पर फिर भी मुरली-वादन और उसके प्रभाव को जिसनी महत्ता हिन्दी-काव्य में दी गई है उसनी मराठी में नहीं। मराठी काव्य में भी मुरली की मोहकता का पर्याप्त वर्णन हुआ है, पर वह कृष्ण-चरित के एक आवश्यक अंग के रूप में ही हुआ है। उसे विस्तार प्राप्त नहीं हो सका है, क्योंकि मराठी भक्त-कवि जितने श्रीकृष्ण द्वारा प्रतिपादित दार्शनिक सिद्धान्तों से प्रभावित हुए, उतने मुरली-वादन या उनकी केलि-लीलाओं से नहीं।

१. नन्ददास 'रास-विश्रव्यापी' के प्रथम अध्याय में लिखते हैं—

तब लीली कर कमल जोय साया-सी मुरली, अपटित कटना चतुर चतुरि अधरन मुर जुहरी,
जाकी धुनि तै निमग्न जगमग प्रगटित बर नागर। नाद अक्ष की जानि गोपिनी सख सुख सागर।

२. भारतीय साधना और सूर साहित्य, डॉ० गुन्वराम शर्मा, पृ० २५२।

३. "यदा खलु पुरुषः शिखनश्रुते वीणा श्रवणे खलते।"—ओम्कारसप्तक। स्कन्ध १० पृष्ठ २, अ० २१
वेणु-श्लोक ६ का सुवोचिनी भाष्य।

कृष्ण के अन्य रूप

हिंदी कृष्ण काव्य में कृष्ण का भगोहारी लोक-रज्ज का अधिक विमिश्रित हुआ है। इस चित्रावन में परम्परागत उनकी जलोजित लीलाओं का भी यत्र तत्र वजन हुआ है पर जितना विस्तार और मार्मिकता उनके मनमोहा रूप वजन को द्वारिकाधोश, अजुन प्राप्त हुई है उतनी उनके गोप वणा को नहीं। इतना ही नहीं, सारथी, द्रौपदी का भाई, कृष्ण के परम्परागत अन्य रूपा को कृष्ण भक्त कवियों ने अपने महाभारत के कृष्ण वजन का विषय नहीं बनाया। बदाबित्त इसलिए कि भजन होने के कारण वे उनकी रंग मातुरी के रंग से ही सिक्न होना चाहते थे, और इसीलिए उन्होंने कृष्ण के द्वारिकाधोश, सारथी, द्रौपदी का भाई तथा महाभारत में वर्णित रूपों का अत्र गुण-मान का विषय नहीं बनाया। उनके कृष्ण नन्द नन्दन, गोपाल, रसिक गिरोमणि, रति-नागर, राधावल्लभ, गोपी वल्लभ, मिठुर, नीरस कृष्ण हैं। इस दृष्टि से हिंदी का कृष्ण द्वाय, कृष्ण चरित्र के केवल एक ही पक्ष को लेकर विस्तारित हुआ है। इस विस्तार में भी भक्तों की निजी इच्छा और भावना प्रधान रही है और कृष्ण चरित्र की परम्परा और चरित्र का व्याख्येय गीत। पर मराठी का कृष्ण चरित्र चित्रण के इस दोष से मुक्त रहा है। मराठी के भक्त-कवियों ने अपने काव्य में कृष्ण के समग्र व्यक्तित्व को स्वीकार किया है। कृष्ण का दार्शनिक दृष्टिकोण, उनका पराक्रम, उनकी नीति, उनकी शालीनता, इन सबसे मराठी कवियों ने प्रेरणा ली है और काव्य का मृजल करके परम्परा को बनाए रखा है। इसी प्रकार भक्त और ईश्वर का परस्पर सम्बन्ध बड़ी ही मार्मिकता से द्रौपदी और कृष्ण के परस्पर सम्बन्ध में चित्रित होना है। द्रौपदी वस्त्र हरण की कथा को लेकर लगभग प्रत्येक मराठी भक्त-कवि ने भगवान् की भक्त-वत्सलता का तथा शरणागत की रक्षा का बड़ा ही हृदयस्पर्शी वजन किया है। मराठी के कृष्ण गीता बेला और योगेश्वर होकर भी शालीनता की मूर्ति हैं। वे छोटे से छोटा काम करने में भी सक्रोच नहीं करते। जब भोजन का आयोजन होता है, तब कूड़ी पत्तलें उठाने का काम भार भी वे स्वयं ही स्वीकार करते हैं। महाभारत के युद्ध में वे अजुन के सारथी बन जाते हैं। सारथी का कार्य करने में उन्हें कोई सक्रोच नहीं होता।

कृष्ण के चरित्र चित्रण के लिए हिन्दी और मराठी—दोनों भाषाओं के भक्त कवियों ने भागवत से ही प्रेरणा ली है, हिन्दी कृष्ण-कवियों ने भागवत के दशम स्कन्ध से और मराठी कवियों ने एकादश स्कन्ध से। दशम स्कन्ध से मराठी-कृष्ण का चरित्र चित्रण कवियों ने केवल कृष्ण की बाल-लीलाएँ ली हैं। भागवत के दशम स्कन्ध के आरम्भ-लाय हिन्दू-कवियों ने अथ पुराणों में वर्णित कृष्ण कथाओं का भी आशय लिया है, पर महाराष्ट्र का भुजाव विरोध रूप से महाभारत और गीता की ओर ही रहा है। वस्तुतः मराठी-कवियों की दृष्टि में भक्ति और तत्त्व-ज्ञान दोनों का समान महत्त्व रहा है। सत गुरुदेव द्वारा भक्ति और ज्ञान-योग का समन्वय तथा स्वामी चक्रधर द्वारा भक्ति के लिए ज्ञान की आवश्यकता की स्थापना ने मराठी भक्ति सम्प्रदाय को अन्य शाक्तों के भक्ति-सम्प्रदायों से कुछ भिन्न रूप प्रदान किया। "गुरुवाच्य उ शान्तिर

कर्म-योग को गौण माना। अन्य आचार्यों ने जिस कर्म-योग का उपदेश दिया था वह क्रिया-योग, भजन, पूजादि में परिवर्तित हो गया, पर महाराष्ट्र ने अधिकतर गीता के निष्काम कर्म-योग का ही शुद्ध रूप से उपदेश दिया है। गीता एवं उपनिषदों में वर्णित जो निष्काम कर्म-योग मराठी सन्तों के सम्मुख था वह उनके काव्य में ठीक वैसा ही उतरा है। 'दशम स्कन्ध पर भाष्य लिखते समय भी एकराज गीता के निष्काम कर्म-योग को नहीं भूले और इसीलिए व्यक्ति एवं समाज के सर्वांगीण विकास की ओर जितना ध्यान मराठी भक्त-कवियों ने दिया उतना अन्य किसी भी प्रान्त के भक्ति-सम्प्रदाय ने नहीं दिया।'^१ इन विशिष्ट दृष्टि के कारण ही महाराष्ट्र में धर्म संघटन के प्रति विशेष रूप से जागृति दृष्टिगोचर होती है। मराठी भक्त-कवियों का उद्देश्य समाज को केवल भक्ति का उपदेश देना ही न था। अतः ज्ञानेश्वर से तुकाराम तक सभी ने अपने काव्य में धर्म-संस्थापना का उद्देश्य सामने रखा है।

हिन्दी-भक्त कवियों का दृष्टिकोण किंचित भिन्न रहा है। उन्होंने अपने काव्य का रोजन या तो स्वान्तः सुखाय किया है या आचार्यों के निर्देशन में लोहरजन के लिए। काव्य के ये दोनो प्रकार क्रमशः भीरा तथा अष्टछाप के कवियों की कृतियों में मिलते हैं। अष्टछाप के कवि वस्तुतः भगत-कवि थे। उनमें ज्ञान के प्रति उतनी जिज्ञासा नहीं थी जितनी भाव की विह्वलता थी। वे सब आचार्य वल्लभ के दार्शनिक सम्प्रदाय के अनुयायी थे। अष्टछाप की स्थापना करने में भी स्वामी विठ्ठलनाथ का उद्देश्य भगवद्भजन द्वारा लोकरक्षण करना था। अतः इन सब कवियों ने पुष्टि-मार्ग के मन्दिरों में कीर्तन करने के लिए ही अपने पद गाये थे। उनका काव्य भाव-भूमि पर ही आधारित था, उसे दार्शनिकता का पुट नहीं मिल सका। परिणाम यह हुआ कि भक्तों के साथ भाव की उत्कटता तिरोहित हो गई और जनता के हाथों में भक्तों द्वारा वर्णित भगवान् की कैलि-कीड़ाएँ अपने लौकिक रूप में उतर आईं।

मराठी और हिन्दी के कृष्ण-भक्ति सम्प्रदायों की इस आधारभूत विभिन्नता के कारण ही कृष्ण-विषयक उनकी मान्यताओं में भी अन्तर आ गया। भीरा के कृष्ण पूर्ण परब्रह्म होते हुए भी भीरा ने उन्हें पति के रूप में देखा और पति-परायणा पत्नी-हृदय की उत्कट भावानुभूति को अपने पदों में व्यक्त किया। अष्टछाप के कवि साम्प्रदायिकता से घट्ट होने के कारण तथा उनके काव्य का हेतु मन्दिरों में भगवान् का गुण-गान होने के कारण उन्होंने अपने अलौकिक आराध्य का लौकिक चित्र ही प्रस्तुत किया। हिन्दी के कृष्ण, और विशेषतः सूरदास के कृष्ण भागवत के कृष्ण होते हुए भी उनके अपने कृष्ण हैं। वे सम्पूर्णतः मानवीय रूप में चित्रित हुए हैं, पर साथ ही कवि स्थान-स्थान पर उनके अलौकिक रूप का भी स्मरण करता रहा है। इस चित्रण में भागवत की भाँति कृष्ण का वतुष्पूँह अघात-रूप नहीं है।^२ भागवत में राधा का सर्वथा अभाव है, पर अष्टछाप के कवियों ने अपने सम्प्रदाय की उद्देश्य-पूर्ति के लिए राधा को भी स्वीकार किया है। स्वयं सूरदास ने राधा को पुरुष की प्रकृति माना है। वे कहते हैं—

प्रकृति पुरुष ओपति सोतापति अनुक्रम कया सुनार्द ।

सुर इती रस रीति स्याम सौ ते जनवति विसरार्द ॥^३

१. नाथच भगवत धर्म, आश्वर कुलकर्णी, पृ० १६१ ।

२. सुर और उनके साहित्य, डॉ० दशरथदास शर्मा, पृ० २४६ ।

३. वरदान (ना० प्र० सं०) पद ३४३४ ।

जहाँ बसे थापुँहि बिसरायो ।

प्रकृति पुण्य एकहि करिजानो बाननि भेद बरायो ॥^१

प्रकृति पुण्य गारी मे से पति काहे मूल गई ।^२

मूरदास ने कृष्ण को सान्नाउ बड़ा के रूप में ही माना है—

भजवासी पटतर कोड नाहों ।

इहा सनक शिव ध्यान न पावन, इनको लू ठनि सं स राहि ॥

पय नर, धनि जननि मगोदा, पय जहाँ भवतार बहाई ।

पय पय बुदावन के तब जहाँ मिहरत त्रिमुख के राई ॥^३

पर जनक स्थानों पर उठेनि दिण्णु का ही मरुता प्रगन की है । मराठी भक्त-कवियों ने कृष्ण को पुण्य बड़ा माना है तथा अपने सम्पूर्ण काव्य में अपने आराध्य के इस रूप को ठीक भी ओपल नहीं होने दिया । मराठी के कृष्ण भावकन की भाँति दास्य भक्ति के आश्रयन चित्रित हुए हैं । सहर और वास्तव्य को लेकर भी पर्याप्त भजनों की रचना हुई है, परन्तु अधिक बल दास्य भाव पर ही दिया गया है । पर मूरदास तथा अष्टछाप के अन्य कवियों ने सत्य, वास्तव्य और मधुर भावों को ही अधिक महत्व दिया है । मूर के कृष्ण का व्यावहारिक रूप अधिक मिलता हुआ है और उनमें मानवीयता का आरोप इतना प्रबल है कि उसमें अलौकिक रूप छँक-सा जाता है । मूरदास के काव्य में भगवान् कृष्ण का अनुपम भक्तवत्सलता के रूप में प्रकट न होकर प्रेम के रूप में प्रकट हुआ है । यही कारण है कि यहाँ भगवत्परा के उत्कृष्ट गीत-स प्रतीत होते हैं । मूर ने कृष्ण के लौकिक सम्बन्धों को लौकिक का ही दिया है ।^४ मूर के कृष्ण न केवल काव्य के प्रधान भाव हैं, बल्कि कवि के इष्टदेव भी हैं । उनसे स्वभाव की यह विशेषता है कि उन्हें जो प्रिय भाव से भजता है उसे वे उसी भाव से प्राण होते हैं । कृष्ण भक्ति-भाव की विविधता के अनुरूप उनका व्यवहार भी वहु रूपों में प्रकट हुआ—दास्य भाव के आश्रयन कृष्ण पतिव-पावन कल्याण, भक्त-वाक्य हैं । वास्तव्य भाव के आश्रयन कृष्ण एक अनुपम शोभागाली, अशेष-गुण एवं मुकुमार, मनोहर, नीलामय चक्र, घुट बालक हैं । ब्रज की सम्पूर्ण सीला में वे तन्द, गंगा तथा वास्तव्य भाव के आश्रय स्वजन-परिजनों की निरन्तर इसी रूप में अपने विविध बाल-लौकिकों से मुख देते हैं । गंगाओं के समक्ष बाउ और पीण्ड कृष्ण प्रिय, सुहृद् सहचर सहायक और हृदयरजक हैं । कृष्ण का अन्तिम और सबसे महत्त्वपूर्ण रूप मधुर रति का आश्रयन है । इस रूप में कृष्ण राधा के प्रेम के आश्रयन और आश्रय तथा गोरी प्रेम के आश्रयन हैं ।^५

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि हिन्दी-काव्य में कृष्ण का परम्परागत स्वरूप राधा और गोपीनों के परकीया उत्पन्न एवं मधुर रति भाव के कारण लौकिक परासल पर उत्तर आया पर मराठी काव्य में पुगानी परम्परा निरान गति से बढ़ती रही ।

१ मूरदास, जी० ५० पृ० २३०२ ।

२ वही, पृ० २३०६ ।

३ वही पृ० १०८७ ।

४ मूर और टनका भाट्टि डॉ० हरिद्वारा मन्, १० २६४ ।

५ मूरदास डॉ० मजूमदार बंग, पृ० ५०, डॉ० छिन्, १० ३४४ ।

ज्ञानदेव, एकनाथ आदि के कृष्ण परब्रह्म-रूप हैं। वे रस के सागर हैं, भक्त-वत्सल हैं, तत्त्वज्ञ हैं, धूर हैं, नीति-निपुण और राजनीति-विचारक हैं। एकनाथ, नामदेव और तुकाराम ने भी जहाँ कृष्ण-गोपी प्रेम की चर्चा की है वहाँ भी वे कृष्ण के परब्रह्म-रूप को नहीं भूले हैं। एकनाथ कहते हैं—

जेव्ही मी क्रीडे आत्मारामु । तेव्ही केवीं रिघे बाबुडा कामु ।
माझे कामें गोपिका निष्कामु । काम संभ्रमु त्यां नाहीं ॥
जो कोणी स्मरे माझे नामु । तिकडे पाहूं न शके कामु ।
जेव्ही भी रमें पुरुषोत्तमु । तेव्ही कामकर्म रिघेना ॥^१

अर्थात्—

कृष्ण के सहवास में प्रत्यक्ष काम भी निष्काम बन जाता है, फिर भला गोपियों को काम की वाचा कैसे हो सकती है ! इसी प्रकार नामदेव का एक अंश देखिए—

धन्य त्या गोपिका धन्य त्यांचे पुण्य ।
भोगिताती कृष्ण पूर्णब्रह्म ॥
नामा म्हणें होय कामाची ते पूर्वी ।
मगहे धीर्यच्युति पौर्विदायी ॥^२

अर्थात्, गोपिकाओं का काम कृष्ण ने शान्त किया, पर शारीरिक क्रिया से नहीं, क्योंकि इस काम-शान्ति में गोविन्द की 'धीर्यच्युति' नहीं हुई। चरेन्द्र के रक्मिणी-स्वयंवर के कृष्ण भी ईश्वर-रूप आदर्श पुरुष और पति-रूप हैं। 'शिशुपाल-वध' के रचयिता भास्कर भट्ट ने भी कृष्ण का यही रूप अपने सम्मुख रखा है। 'शिशुपाल-वध' शृंगार-प्रधान ग्रन्थ है, पर शृंगार का आश्रय कवि ने अपने तत्त्व-निरूपण के लिए ही लिया है। अतः शृंगार का पथेष्ट वर्णन करते हुए भी कवि का कृष्ण-चरित्र-चित्रण लौकिकता के रंग में नहीं रंगा है।

'वसंतरूप' के रचयिता दामोदर पंडित के कृष्ण भी शान्त रस के ही अधिष्ठाता हैं। कृष्ण के चरित्र-चित्रण की इसी परम्परा का पालन वामन पंडित, श्रीधर, सौरोपंत आदि ने भी किया है।

प्रकृति और मानव का सम्बन्ध अनादि-काल से चला आ रहा है। इस अनादि सम्बन्ध के कारण ही मनुष्य की रागात्मिका वृत्ति सदैव सजग रही है। पं० रामचन्द्र शुक्ल

ने कहा है—“मनुष्य शेष प्रकृति के साथ अपने रागात्मक सम्बन्ध का विच्छेद करने से अपने आनन्द की व्यापकता को नष्ट करता है। बुद्धि की व्याप्ति के लिए मनुष्य को जिस प्रकार विस्तृत और

अनेकरूपात्मक क्षेत्र मिलता है, उसी प्रकार भावों की व्याप्ति के लिए भी।”^३ “कविता की आत्मा शब्द है और भावों का परिष्कार प्रकृति के विविध रूपों तथा व्यापारों के साथ सामं-जस्य होने पर ही सम्भव है।”^४ इसीलिए काव्य में प्रकृति का चित्रण अनायास ही हो जाता

१. एकनाथी भागवत, १२.५४-५५ ।

२. शार्ङ्गगाथा (आवटे), अमृत, १६१८ ।

३. चित्तमणि, दूसरा भाग, पृ० ५ ।

४. चर और जनका साहित्य, डॉ० हरवंतलाल शर्मा, पृ० ५१८ ।

इसी प्रकार सूरदास के काव्य में शरद आदि ऋतुओं का भी बड़ा ही सुन्दर दृश्य चित्रित हुआ है।

सूर का प्रकृति-वर्णन यद्यपि उद्दीपन रूप में ही हुआ है, तथापि वह अत्यन्त महत्वपूर्ण है। उनमें वह मनोमग्न है जो मानव को अह की सकुचित परिधि से निकालकर विश्व के पदार्थ मात्र से तादात्म्य स्थापित करने के योग्य बनाती है और प्रकृति के विभिन्न पदार्थों में प्राण प्रतिष्ठा कर उन्हें मानव का अनुभूतिशील हृदय प्रगट करती है। तभी तो कृष्ण के वियोग में कालिन्दी की एसी दशा हो जाती है कि वह बिरहिणी गोवियों की उपमान बन जानी है।^१

बेलियति कालिन्दी प्रति वारी।

झरो पवित्र कहियो उन हरि सों नई बिरह बुर जारी।^२

सूरदास ने अलङ्कार के रूप में भी प्रकृति का प्रयोग किया है। उनकी उपमाएँ और उत्प्रेक्षाएँ बहुत ही सुन्दर बन पड़ी हैं। 'अन्धुन एक अनूप वान' वाला उनका पद तो अतिशयोक्ति में जपना मानी नहीं रखना। परन्तु उनके अधिकतर उपमान परम्परानुसृत तथा कवि-मनस्य विद्ध ही हैं। कई स्थानों पर सूरदास ने उरमा और उत्प्रेक्षा छानने की भी मरतक चेष्टा की है जिसके कारण उनकी कल्पना निरूप्य भी हो गई है।^३ जैसे 'हरि-कर राजत मानन रोटी' के प्रयोग में 'मनो बराह भूवर-सह पृथ्वी घरी दसनन की कोटी'।

उपयुक्त विवेचन के आधार पर कहा जा सकता है कि सूरदास ने भावों के उद्दीपन के लिए ही प्राकृतिक वातावरण उपस्थित किया है। प्राकृतिक दृश्य कवि की भावना और कल्पना को सजग और सूत करते हैं। "अतः प्रकृति चित्रण की विविधता उनके काव्य में नहीं मिल सकती। फिर भी उनके चित्रणों में सी-रम्य प्रियता के प्रचुर प्रमाण हैं।"^४

सूरदास की ही भाँति विद्यापति ने भी उद्दीपन विभाव में ही वसन्तादि का चित्रण किया है। एक उदाहरण देखिए—

बाल बसन्त तदन भए पाओल अइए सकल सतारा।

दक्षिन धवन बन भग उजागरए कितलस्य कुसुम परागे,

मुनलित हार भञ्जि घन कज्जल ओक्षितो अजन लागे।

नव बसन्त हितु अनुसर जोबलि विद्यापति कवि गाये

राजा सिवसिध रूप नरायन सकल कला भन भाये।

मीराबाई राजस्थान की रहने वाली थीं। उनकी जीला कीड़ा राजस्थान में ही सम्पन्न हुई थी यद्यपि अन्तिम समय उन्होंने द्वाकावास में ही व्यतीत किया था। राजस्थान महत्त्वपूर्ण है, तथा वालुकायुग अनुवर्ध क्षेत्र है, जहाँ वर्षा अनि विरल है। इसीलिए वर्षा में पिया की आगमन वार्ता की कल्पना करने मीरा कहती है—

सुनो हौ मैं हरि आवन की आवाज।

महल घड़ चढ़ जोऊं धेरी सपनी, बध आवैं महरार।

१ सूर और उनका साहित्य डॉ० हरबल्लभ शर्मा, पृ० १२१।

२ सरसागर (समा) पृ० ३८०३।

३ सूर और उनका साहित्य डॉ० हरबल्लभ शर्मा, पृ० १२४।

४ सरदास डॉ० अजेश्वर वर्मा, पृ० ४३८।

दादुर मोर पपइया बोले कोइल नधुरे साज ।
उमंग्यो इन्द्र चहुँ दिस बरसै दामिन छोड़ी लाज ।
घरती रूप नवा नवा घरिया इन्द्र मिलन के काज ।
मीरा के प्रभु गिरिधर नामर, वेग मिलो महाराज ॥

वसन्त और होली का वर्णन करते हुए मीरा कहती है—

फागुन के दिन चार रे, होरी खेल मना रे ।
बिष करताल, पछायज बाज, अणह्व को झनकार रे ॥
बिनिमुर राग छतीसु गाव, रोम-रोम रंग सार रे ।
होल सन्तोस को केसर धोली प्रेम प्रीत पिचकार रे ॥
उड़त गुलाब सात भयो अभयर बरसत रंग अपार रे ।
घट से सब पद खोल दिए हैं लोक लाज सब डार रे ॥
होरी खेलि पीष घर आए सोइ प्यारी पिय प्यार रे ।
मीरा के प्रभु गिरिधर नामर चरण-कंसल बलिहार रे ॥

इस प्रकार मीरा ने भी प्रकृति-वर्णन उद्दीपन के रूप में ही किया है। वस्तुतः हिन्दी के सभी कृष्ण-भक्त कवियों ने अपने आराध्य कृष्ण को परमेश्वर मानते हुए भी संयोग और वियोग शृंगार की योजना द्वारा अपने दृष्टदेव के प्रलीकिक रूप को लौकिकता प्रदाय की है, जिसके परिणामस्वरूप प्रकृति के प्रत्येक आह्लादकारी परिवर्तन के साथ-साथ उनके हृदयों में उमंग उठी और उनका मानस अपने प्रिय से मिलने के लिए विह्वल हो उठा। मीरा के प्रकृति-वर्णन में कवयित्री की यही मनोदशा व्यक्त हुई है। सूर आदि अष्टछाप के कवियों तथा बिद्यापति की यही मनोदशा राधा और गोपियों के मनोभावों में अभिव्यक्त हुई है। इस दृष्टि से मराठी भक्त-कवियों का प्रकृति के प्रति दृष्टिकोण कुछ भिन्न-सा रहा है। उन्होंने कृष्ण के रसिक-छिरोमणि रूप को स्वीकार नहीं किया है और इसीलिए माधुर्यभाव की व्यंजना के लिए उन्होंने हिन्दी-कवियों की भाँति राधा और अन्य गोपियों का आश्रय नहीं लिया। इसका परिणाम यह हुआ कि उनके काव्य में प्रकृति का जहाँ कहीं भी वर्णन हुआ है वह प्रसंगानुसार और स्वाभाविक है। उद्दीपन के रूप में प्रकृति का वर्णन भी उन्होंने किया है और वह अत्यन्त मनोहर बन पड़ा है। वास्तव में ये कवि चराचर विश्व में एक हरि को ही देखते हैं जहाँ प्रकृति का अलग अस्तित्व ही नहीं रहता। आनेश्वर के बड़े माई निवृत्तिनाथ कहते हैं—

हरिबीज न दिसे जनवन जाम्हां नित्य तो पूर्णिमा सोळाकली ॥
खन्ध सूर्य रश्मी न देखो तारांगणें । भवषा हरि होयें हेँचि वेवो ॥
न देखो हे पृथ्वी आकाश पोखळो, भरसासे गोपाळों दुमदुमोत ॥^१

(सोलह कलाओं के पूर्णवितार श्रीकृष्ण के अतिरिक्त जन-जन में हमें और कुछ भी नहीं दिखाई देता। हमारे सम्मुख न तो खन्ध है, न सूर्य, न रश्मि और न तारे। हम तो समस्त पृथ्वी और आकाश में गोपाल को ही व्याप्त देखते हैं।)

मराठी कृष्ण-काव्य में प्रकृति का आश्रय उपमाओं, उत्प्रेक्षाओं और रूपकों के

लिए भी लिया गया है। महानुभाव पय के सुविस्मान कवि गमोदर पंडित कृष्ण का वर्णन करते हुए कहते हैं—

इन्द्रनीलांघोरी दीप्ती नीलोत्पलांघोरी कांती
एष वटसी-तसी सांवळी श्रीमूर्ति मिरवतुते ॥^१

(सालिली श्रीमूर्ति ऐसी दिग्गद्गद रही है मानो इन्द्रनील की दीप्ति तथा नीलामल की कान्ति ही उसमें आ मिली हो।)

जीव और निव के मिलन का वर्णन करते हुए पानेस्वर कहते हैं—

घटनी महीरघोसी। गंगा वेगु साहिं धंसी।
हां कामिनो कांतापासी। स्थिर होव (१८ १०८१)

(सागर से मिश्रित हो जैसे गंगा का प्रवाह पान्त हो जाता है, उनी प्रकार पति से मिलने ही स्त्री स्थिर हो जाती है।)

प्रकृति के आलम्बन रूप में वर्णन भी पर्याप्त माना में मिलते हैं। मुरलीवादन के चराचर पर प्रभाव का वर्णन करते हुए एतनाय कहते हैं—

भूलबिले बेगुनारें। बेगु बाजविसा मोदिरें ॥
पांगुलमें यमुनाजळ। पक्षी राहिले निश्चल ॥^२

(कृष्ण की वशी व निनाद में सबको मोहित कर लिया है। यमुना-जल का प्रवाह रुक गया और पक्षी निश्चल हो गए।)

इसी प्रकार निळोबा का वर्णन है—

बेगु बाजबोल यमुनेच्या तटी। उभा राह्या सांवळा जगजेठी ॥

× × ×

पवन निश्चल होऊनिया ठेला। सूर्य प्रस्तमागा जाऊं विसरला ॥

घातें न धिंसी बेहमास गेला। मुकोंबा बबल गाईमुलीच राहिला ॥^३

(यमुना के तीर पर सांवले कृष्ण लड़े मुरली बजा रहे हैं। मुरली ध्वनि के कारण पवन शीतल होकर बहने लगा, सूर्य अस्त होना भूल गया, बछ्मों ने मुह से स्तेन छोड़ दिया और मोकों के मुह का श्राप मुह में ही रह गया।)

मराठी के अन्य प्राचीन कवियों की अपेक्षा रुक्मिणी-स्वयंवर के रचयिता महानुभाव कवि नरेन्द्र का प्रकृति की ओर अधिक ध्यान गया है। मुचनेस्वर के वाक्य में भी प्रकृति के कई वर्णन उपलब्ध हैं पर उनसे भी अधिक प्रकृति-वर्णन नरेन्द्र ने किया है। ये वर्णन बहिः-मुख दृष्टि से न होकर उद्दीपन रूप में ही अधिक हुए हैं। नरेन्द्र का चन्द्रोदय वर्णन सर्वोत्कृष्ट बन पड़ा है। चन्द्रोदय के कारण रुक्मिणी के हृदय में उत्पन्न बेचैनी, बिना तथा विरह-स्मरण की वृद्धि आदि का वर्णन ने बड़ा ही उत्कृष्ट व्यक्त किया है। इसी प्रकार धांसी की गुप्तता का वर्णन कवि ने वही निपुणता से किया है। कवि कहता है—

भू गोलीकासों मिट्टरमाची रजनी लेंछीराति दीसताये धारिणी
को गगना घातली गवसणी कमल-रत्नाची

१ कलहरण, दामोदर पंडित कृत, ओवी २१८।

२ एकनाथजी गायक अर्थ ११६।

३ अन्न गायक (आपटे) अर्थ १२४।

कों छावा—पृथ्वीयेचां पोकली : काधुराचो सोवाळीं
 को गगन तेइलें कडियाली : मृणालाचीं
 कों श्रीकृष्णाचा देखावया अवतार हृष्ये आला क्षीर-सागर
 तेंसा चांदिण्याचा निशाह : जेथ रत्नें बत्तेचीं
 गगन-सरोवरिचे राजहंस : तेंसे चंद्रधेनि दिसती सारस
 कों ते बीनि साधिताथ आकास : चंद्र-विवाची
 चन्द्रिकां चक्रवाकें गवसते : राजहंसा सारिखीं दिसतें
 म्हणोनि रात्रिं विषङ्गलें : मोळसेति येकमेकातें
 चांदिण्या सारिखा नाहीं साधवी : जो चन्द्रकर्नाचे डोंगर सपवी
 आंघार-विण आंघीं चोकवी : क्षीर-सागरा तें
 नक्षत्रां-सारिखी आंगे गोरी : तिया कामिनिया भांसळती चन्द्रकरीं
 चंद्राचीये राशिबे-भीतररी : जग वेदी नासिपेची
 बहु घोलता अस्ति-प्रसंगु कचे होइल रस-भंगु
 भातां कळे वेणु : म्हणों विरहोपचार ।^१

(आज रात की चाँदनी गोकुल में शरद पूर्णिमा की रस-सिद्ध चाँदनी के समान है या आकाश कमल-दलों से आच्छादित हो गया है ? या रिक्त भूलोक में कर्पूर का गवाश खुल गया है या आकाश मृणालों से भरा हुआ है ? या श्रीकृष्ण का दर्शन करने के लिए पुलकित होकर क्षीर सागर जा गया है ? (चन्द्र-प्रकाश रूपी क्षीर-सागर में तारे उद्वेलित रत्नों के समान बिछाई दे रहे हैं।) शुभ्र चाँदनी में बिचरण करने वाले सारस राजहंस के समान बिछाई दे रहे हैं जयवा राजहंसों के समान दिखाई देने वाले सारस चाँदनी से ही बने हुए हैं। चाँदनी में चक्रवाक भी राजहंस के समान दिखाई देते हैं, अतः एक-दूसरे को न पहचान पाने के कारण सारी रात वियोग ही में कट रही है। किसी भी वस्तु को छिपाकर रखने के लिए अन्यकार की आवश्यकता होती है, परन्तु चन्द्रमा इतना कुशल है कि उसने अपने प्रकाश से ही क्षीर-सागर को छिपा लिया है। (चाँदनी की सफ़ेदी में क्षीर-सागर की सफ़ेदी विलीन हो गई है। नक्षत्रों के समान गौरवर्ण कामिनियों के बदन चन्द्र-किरणों में अदृश्य हो गए हैं। चन्द्रमा के राज्य में यानी चाँदनी में ऐसा रूपता है कि समस्त संसार ने श्वेत वस्त्र धारण कर लिया है।)

सायंकालीन शोभा का वर्णन करते हुए कवि कहता है—

संकोचली कमळे : पसिये टाकित्ती अरिसाळें
 चक्रवाकें होति व्याकुळें : बीयोणें प्रियावेनि ।^२

(कमल संकुचित हो गए और पक्षियों ने अपने हीनों में बसेरा करना आरम्भ कर दिया। चक्रवाक प्रिय के वियोग में व्याकुल हो उठे हैं।)

नरेन्द्र कवि ने नानाविध चैतन्यिक दृश्यों का वर्णन किया है। नरेन्द्र की ही भाँति, भास्कर भट्ट बोरीकर नामक महानुभावी कवि ने भी अपने 'शिवगुण-वच' ग्रन्थ में वर्णित,

१. नरेन्द्र कवि कृत 'शक्तिमयी स्वर्णर', सं० ४०० वि० ३० क्रोलटे, प्र० ११०-११६।

२. शक्तिमयी-स्वर्णर, प्र० ४०६।

कृष्ण और जल प्रोडा का बड़ा ही मनाहारी वणन किया है। दामास्तर पवित्रन के 'वरगहरण' में प्रकृति का आनन्दमय तथा उद्दीप्त माना हुआ म अत्यन्त मनाहारी चित्रण उल्लेख्य है।

मानव-मन की स्वाभाविक प्रवृत्ति है अविभक्तता। और अभिव्यक्ति का कारण है भाव। अविभक्तता की अन्वयता ने माध-नाय मानव मन में मौन्दव्य ने प्रति आकर्षण भी

स्वाभाविक रूप से विद्यमान रहता है। यही कारण है कि यह अपने चारों ओर सब-कुछ सुन्दर दसता चाहता है। इस प्रवृत्ति के कारण ही मनुष्य अपने भावों को सुन्दरतम रूप में प्रकट करने के लिए कालापित रहता है। जिन साधनों से वह अपना भाव प्रकट करता है वह कला-रूप है और जिसे व्यक्त करता है वह है

भाव पद। इसी आधार पर काव्य का य दोनो पक्ष माने गए हैं। माध ही रस को काव्य की आत्मा माना गया है। काव्य रसात्मक काव्य। मानव-हृदय में स्थित भावा की सख्या अनन्त है। परन्तु उनके विविष्ट स्मरण पर विचार करते हुए आचार्यों ने उन्हें तीन श्रेणियों में विभाजित किया है—इन्द्रियजन्य प्रणालम्ब और गुणात्मक। इन्द्रियजन्य भाव वे हैं जो इन्द्रियों द्वारा प्राप्त ज्ञान से उत्पन्न होते हैं। प्रणालम्ब भाव वे हैं जो भूत, वतमान या भविष्य के अनुभव से इन्द्रियजन्य भावों का उद्दीप्त करने हैं। भावों का उदय किसी स्फूर्त वस्तु से सम्बन्धित होता है। यह वस्तु विभाव कहलाती है। विभाव का प्रकाश माने जाते हैं—आनन्दमय और उद्दीप्त। आनन्दमय विभाव वे हैं जो भा में किसी चित्र को उन्नित करते हैं तथा कलना द्वारा उपस्थित होते हैं। उदात्त भावों को उद्दीप्त करने वाले भावों को उद्दीप्त विभाव कहा गया है।

गम्भीरता की दृष्टि से भावों को भागा में बाँटा गया है—सचारीभाव और स्थायीभाव। सचारीभाव का उदय क्षणिक होता है तथा वे स्थायीभाव को रस स्थिति तक पहुँचाने में सहायक होते हैं तथा उसमें बुल मिल जाते हैं। जो भाव रसास्वादन तक बने रहते हैं तथा सचारीभावों से उद्दीप्त होते हैं वे स्थायीभाव कहलाते हैं।

विभावों द्वारा स्थायीभाव के उद्दीप्त होने पर अन स्थित भावों के जो विह्वल-बाह्य आकृति और चेष्टाओं के रूप में प्रकट होते हैं उन्हें अनुभाव कहते हैं। स्थायीभाव, अनुभाव विभाव और सचारीभावों के योग से ही रस की निष्पत्ति होती है। रस काव्य की आत्मा है। बिना रस के काव्य निष्प्राण है। आत्मा आनन्द रूप है। दूसरे शब्दों में, आनन्ददायी तात्विक के बिना 'काव्य' की रचना सम्भव नहीं हो सकती। अब काव्य की उपाधेयता के लिए उसमें रस का अस्तित्व आवश्यक है। स्थायीभावों से उद्भूत रस को माने गए हैं—शृंगार, हास्य, वरुण, अद्भुत, भयानक, बीभत्स, वीर, रौद्र और घान्त। संस्कृत के आचार्यों ने 'शृंगार' को रसरत्न कहा है।

हिन्दी अक्त-कवियों ने काव्य में इन सभी रसों का सुन्दर परिपाक हुआ है, पर परम्परानुसार उनका विशेष मुकाब 'शृंगार' की ही ओर अधिक रहा है। विद्यापति की समस्त पद्यावलि शृंगार रस से परिपूर्ण है। शृंगार के अन्तर्गत कवि ने सयाग और वियोग दोनों का बड़े ही सुन्दर रूप से वणन किया है। विद्यापति का शृंगार 'उत्तान-शृंगार' की कोटि में आता है।

मीरा ने कान्त-भाव से ही अपने आराध्य गिरिधर की उपासना की है। वह स्वयं गोपी-भाव की प्रतीक है। अतः मीरा के पद्यों में भी अधिकतर शृंगार के ही दर्शन होते हैं। पर उसका शृंगार सात्विक शृंगार है, उत्तान नहीं। कृष्ण मीरा के पति है, परन्तु साथ ही वे सच्चिदानन्द स्वरूप भी हैं, आनन्द के आगार हैं। वह उनसे एकरूप हो जाना चाहती है। यही तो मीरा का शृंगार है।

अष्टछाप के कवियों के काव्य का मूल स्रोत भागवत, पद्मपुराण और ब्रह्मवैवर्त में वर्णित हरि-लीलाएँ रही हैं। भागवत में शृंगार का विशद वर्णन मिलता है। परन्तु भागवत-कार शृंगार-वर्णन को अस्लीलता की सीमा पर नहीं पहुँचने देता। जहाँ कहीं भी वह अतिशयता का अनुभव करने लगता है, वही वह उसे आध्यात्मिकता से रँग देता है। सूर में भी इसी प्रवृत्ति के दर्शन होते हैं। सूरदास ने शृंगार रस का कुशैष्ट वर्णन किया है, पर साथ ही उस पर आध्यात्मिक तथा रहस्यात्मक संकेतों का आवरण डालना भी वे नहीं भूले हैं। अष्टछाप के सभी कवियों की रचनाओं में शृंगार-रस का पूर्ण परिपाक हुआ है और साथ ही वास्तव्य का भी। प्राचीन रस-शास्त्रियों ने वास्तव्य को शृंगार के ही अन्तर्गत माना है। सूरदास और परमानन्ददास के काव्य में वास्तव्य का जैसा स्वाभाविक और मर्मस्पर्शी परिपाक हुआ है, वैसा अन्य कवियों के काव्य में उपलब्ध नहीं होता। कुभनदास के अतिरिक्त अष्टछाप के सभी कवियों ने वास्तव्य का वर्णन किया है, परन्तु सूर और परमानन्ददास का वर्णन सर्वोत्कृष्ट है। इनके वर्णनों में वास्तव्य के संयोग और वियोग, दीनों पक्षों की रचनाएँ समाविष्ट हैं। शृंगार-रस के परिपाक में भी अन्य कवियों की अपेक्षा सूर की रचनाएँ सर्वश्रेष्ठ हैं। सूर के बाद मन्ददास, परमानन्ददास और कुभनदास की रचनाएँ आती हैं। इन कवियों ने राधा और कृष्ण की लीलाओं के अनेक प्रसंगों का मनोहर वर्णन किया है। मन्ददास और कुभनदास की रचनाओं में मधुर-रति का प्राधान्य है।

भरतमुनि ने शृंगार रस के व्यापक महत्त्व का वर्णन यह कहकर किया है कि संसार में जो भी पवित्र, उत्तम, सज्ज्वल और दर्शनीय है, वह सब शृंगार-रस के अन्तर्गत है।^१ अष्टछाप के कवियों का भी शायद यही दृष्टिकोण रहा है। अपनी रचनाओं द्वारा इन कवियों का उद्देश्य श्रीकृष्ण के प्रति अपनी भक्ति-भावना का प्रदर्शन करना ही था। नन्ददास ने अपने ग्रन्थ 'रस-मंजरी' में लिखा है—

नमो-नमो आनन्द घन, सुन्दर नन्द कुमार ।

रसमय, रसकारन, रसिक, जग जाके आधार ॥

रूप, प्रेम, आनन्दरस, जो कुछ जग में अहि ।

सो सब गिरिधर देव की, निधरक धरनों तरहि ॥

आचार्यों ने शृंगार-रस का स्थायीभाव 'रति' माना है। रति का सांगोपांग वर्णन करते हुए नन्ददास कहते हैं—

उचित धाम काम तो करे। जाने नहीं कवन अनुसरे ॥

मूज-प्यास सब भिट जाय । मुलजन दर कछ रंचक साथ ॥

१. 'यत्किंचित्सौके शुचिमेवमुज्ज्वलं दर्शनीयं वा तत्शृंगारेणोपमीयते'-नाट्यशास्त्र ।

मन को मनि निय में दृष्टतार । समुद्र मितो त्रिभि सप को पार ॥
 तनक धान को पिय को पार । सो बिरियाँ तरन हूँ भारे ॥
 यदपि विधन गन भावहि भारे । जो रति रस के भेटनहारै ॥
 तरवि न मृदुत्ये रचक भारे । एक कर्पावत रसहूँ मटक ॥
 रताम स्वेद पुनि पुसकिन अंग । नैनन जल-जन धर स्त्रार भग ॥
 तन विपरन, स्थिरक्य जानावे । बीच-बीच भुरसाई धारै ॥
 यह प्रकार भावो तन सहिए । सो बहु रस भरी 'रति' बहिए ॥

अष्टछाप के कवियों की रचनाओं में ऐसी ही 'रति' का बचन मिलता है । कृष्णाय का एक पंक्ति—

धीड़ि रही सुल-मेज टबीसो, दिनकर द्विरा शोरोसहि भाई ॥
 उठि बढे ताल बिलोकि बदन बिपु, निरपत नना रहै सुभाई ॥
 अथभुने पानक ससन-पुल कितवन, नृदु भुनबात, हँसि सेत लभार्द्र ॥
 कृष्णदास प्रभु गिरिधर भागर, लटकि-भटकि हँसि बठ सपार्द्र ॥

अष्टछाप के कवियों ने मयोग-शृंगार और वियोग-शृंगार, दोनों का पर्याप्त समा किया है तथा शृंगार रस विषयक विभिन्न प्रयोगों के बड़े ही विस्तारपूर्वक निबन्धन किए हैं । इन कवियों ने राधा और कृष्ण के पारमपरिण अन्तर्गत के पदिक विवाह, उनके सयोग और वियोग की अनेक कथाओं तथा उनके भजन, उपासना मिलन आदि का बारीकी से वर्णन से विनम्र किया है । इन वर्णनों में नायिका के भी समीपता सामग्री का उल्लेख है ।

अष्टछाप के कवियों ने स्वकीया भक्ति की ही प्रधान दिया है और इसीलिए उनकी राधा स्वकीया है । पर महात्म ने 'अनन्यरी' में परकीया भक्ति का भी महत्व दिया है । वे कहते हैं—

रस में जो उपपन्न रस पाही ।

रस की अनधि, रहन बसि ताही ॥

शृंगार से भी अभिन्न मूर के भाव्य में वात्सल्य रस बूट-बूटकर भरा हुआ है । साधारण गुरुत यहो है—

'वात्सल्य और शृंगार के दोनों का मिलना अधिक उद्घाटन मूर ने अपनी बन्धु माँओं से किया, उसका विभी अर्थ बसि ने नहीं । इन दोनों का कोना-कोना में शोक प्राए । उस दोनों के प्रवर्तक रति भाव के भीतर की जिनकी मानसिक वृत्तियों और दृष्टियों का अनुभव और प्रत्यक्षीकरण मूर कर सके, उसकी का और कोई नहीं । हिन्दी साहित्य में शृंगार का समस्तान्त यह कि किसी ने पूरा रूप से दिखाना है तो मूर ने ।'^१

मूर साहित्य में शृंगार और वात्सल्य के साथ साथ अन्य रसों का भी सुन्दर परिचय हुआ है । परन्तु वात्सल्य रस ही उनकी अपनी विशेषता है । मूर के वात्सल्य का पणन करते हुए मूरदास कहते हैं—

बसि गह बाल रूप मुरारि ।

पाद पत्रनि बटति दल कुन नवावलि नन्द-भारि ।

कवहुँ हरि कोँ सार्ई अँपुरी, चखन सिखवति ग्वारि ।
 कवहुँ हृदय लगाइ हितकरि, लेति अंचल डारि ।
 कवहुँ हरिकों चितै भूमति, कवहुँ गावति गारि ।
 कवहुँ सं पाछे दुरावति, ह्यौं नहीं बनवारि ।
 कवहुँ अंग भूषन बनावति, राइ-लोन उतारि ।
 सूर-सूर नर सब मोहे, निरखि यह अनुहारि ।^१

यास्तस्य रस के समस्त तत्त्व इस पद में उपलब्ध है ।

हिन्दी ही की भाँति रस-ज्ञास्त्र की इस परम्परा का पालन मराठी के कृष्ण-भक्ति-काव्य में भी हुआ है । रस को ज्ञानेश्वर ने अन्तःकरण की द्रवावस्था माना है ।^२ हेमचन्द्र ने भी कहा है कि सम्भोग-शृंगार-रस तथा विशेषतः शान्त, करुण तथा विप्रलम्भ-शृंगार में माधुर्य के कारण चित्त द्रवावस्था को प्राप्त होता है ।^३ एक दूसरी ओरी मैं ज्ञानेश्वर शान्त-रस को काव्य की आत्मा बतलाते हैं । वे कहते हैं—

ऐ साहित्य आशिं शांती । हे रेखा विते घोसती ॥

जैसी सावधगुणयुवती । आशिं पतिव्रता ॥^४

(जिस प्रकार कोई युवती सौंदर्य-गुण-युक्त होती है और साथ ही पतिव्रता भी होती है, उसी प्रकार भाषण-शैली में साहित्य और शान्त रस है ।) उपर्युक्त ओरी से सूचित होता है कि अनेक रसों का अपने काव्य में परिपाक करना संत ज्ञानेश्वर को अभीष्ट था । ज्ञानेश्वरी का ग्यारहवाँ अध्याय रसों का प्रयोग-तीर्थ माना जाता है । इस अध्याय में मुख्य रस शान्त-रस होते हुए भी अद्भुत तथा अन्य रसों का बड़ा ही सुन्दर परिपाक हुआ है । शान्त और अद्भुत रसों की धारा में गीता-सरस्वती गुप्त रूप से विद्यमान रहने के कारण स्वयं संत ज्ञानेश्वर ने इस अध्याय को त्रिवेणी-संगम कहा है ।^५ ज्ञानेश्वरी का आरम्भ भी रस से हुआ है तथा उसमें रीति तथा भयानक के साथ-साथ करुण रस का सुन्दर परिपाक हुआ है ।^६ ग्यारहवें अध्याय में दिव्य-रूप दर्शन का प्रसंग करुण और अद्भुत-रस प्रधान है, परन्तु बीच-बीच में भयानक रस का भी दर्शन होता है । ज्ञानेश्वरी में शृंगार-रस का स्वतन्त्र रूप से परिपाक नहीं हुआ है, पर रसिकों को प्रसन्न रखने के लिए कवि ने हृष्टान्तों का आश्रय लिया है । जन्म, जरा आदि वर्णनों में वीभत्स रस का विधान है । चौथे अध्याय में हास्य-रस का सुन्दर परिपाक हुआ है । इस प्रकार ज्ञानेश्वरी में सभी रसों का परिपाक होते हुए भी ज्ञानेश्वरी शान्त रस की ही गंगा है ।

१. खरसागर, ना० प्र० सं०, पद ७३६ ।

२. अरुं गोलान्नी वाट न पाटे । तेथ अशिप्राओनि अशिप्रावते विवे ।
 भावाचा फुल्लोरा होहु जाये । मलीखरि ॥
 गणोले संवादाचा सुवा ओळसे । तरि हृदयाकाश सारस्वत ओळें ।
 ओता दुनियाता तरि वाहते । गाण्छता रस ॥—ज्ञानेश्वरी ६.२९ व ३८ ।

३. काव्यानुशासन, ४.२-३ ।

४. ज्ञानेश्वरी ४.२१५ ।

५. श्री ज्ञानेश्वर आठमय आणि कार्य, ग० १० फाटक, पृ० २०२ ।

६. वही ।

नरेन्द्र कवि ने 'रश्मिमयी-स्वयंवर' में भी सब रसों का सुन्दर परिचायक देना है। नरेन्द्र ने सयोग और वियोग, दोनों का बड़ा ही सरस वर्णन किया है। रश्मिमयी-स्वयंवर का शृंगार स्वकीया तत्त्व पर आधारित है, क्योंकि रश्मिमयी शृंगार की पत्नी है। रश्मिमयी का विरहावस्था का वर्णन तो बहुत ही ममस्वार्थी का पटा है।

नरेन्द्र कवि की ही भाँति भास्कर भट्ट ने 'शिशुपाल-वध' में शृंगार का रश्मिमयी व प्रताप में आगम दावन की वसन्त सोमा, रश्मिमयी की विरहावस्था आदि का लेकर शृंगार का जो वर्णन हुआ है, वह अद्वितीय है। रश्मिमयी का रस-युक्त विरह-वर्णन कवि ने आठ ठी पंक्तियों में किया है। शृंगार रस के इस वर्णन में भी कवि का ध्येय मोक्ष प्राप्ति ही था। अपने प्रथम व विषय में कवि स्पष्ट कहता है—

हा शिशुपालवध । आइकता तुटे भवबन्धु ।

अर्थात्—इस 'शिशुपाल वध' को सुनते ही भव का बंधन टूट जाता है।

कवि का यह उद्देश्य होत हुए भी प्रथम में शृंगार की प्रधानता होने के कारण भास्कराचार्य व गुह्य-चु ने उसे निवृत्ति-भाग के योग्य नहीं माना।

महदम्बा के 'पवळे' भक्ति-रस प्रधान है तथा एष्टूण का 'अष्ट विवाह' शृंगार रस प्रधान। इस प्रथम में भगवान् श्रीकृष्ण के आठ स्वयंवरों का वर्णन है तथा अन्तिम अध्याय में वसन्त सोमा का रोमांचकारी चित्र प्रस्तुत किया गया है। वसन्त-सोमा का वर्णन करते हुए कवि कहता है—

तया कामिनीरूपा जगदस्ता । निरहा मलयानिल दिते मानसा

रजे न संभाळितो भुवना । शोभे परिमले कुलांबा ।

(उन कामिनीयों के रूप का स्वप्न करने मलयानिल मतवाला हो उठा है और पागल का बह रहा है। फूलों का परिमल भी उनके गरीर में दाह उतारने कर रहा है।)

×

×

×

जो सारथ्यजळें छातीं भरितां, विचार तरणी हेलावे देतां ।

तियां मोदयांचियां सरितां । सोदस्या सुखसमझावरी ।

(उसकी सौन्दर्य रूपी सरिता में यौवन रूपी जल लबालब भर जाने के कारण उस पर भाव-उदियां उठकर सुख रूपी समुद्र की ओर उद्बलित हो रही हैं।)

दामोदर पंडित का 'वत्सहरण' यद्यपि भक्ति-रस प्रधान वाक्य है, फिर भी उसमें सभी रसों का सुन्दर परिचायक देना है। श्रीकृष्ण वरिष्ठ में समाविष्ट भी रसों का उल्लेख करते हुए कवि कहता है—

जेपावा बहुरूप खेळू खेळतां । योगीष्ट परमाविद्धी पावतां

तापनय निवारतां । सखळ खनाजे

ज देओ रास कृपा खेळितला । त भुव भुंषाव जाता

मोळणी विनावे नाचोविला । तें हंस्य रसु

पागोदा भेडविला । ते कृष्णारमु उदेवला

मिखाव कालिया जितला । त रीडू जाता

भाते श्रीमुख दासविले । तें भद्रमुतारूप जाले
विश्वरूप प्रकटीले । तें भयानकुं
धैर्यांकरी संहार । तें विमलु जाणिक विश्व
सास्तु तो निरंतर । तेथचि जसे
ऐसे नवरस नाटक । देखा खेले जनमोहक
निज रूप ते चह्यादिका । ठाउकें नृवे ।^१

(भावार्थ है—भगवान् के रस में शृंगार-रस, गोपियों को नषाने में हास्य-रस, यशोदा को छराने में करुण-रस, कात्थिक-मर्दन में रौद्र-रस, माता को दर्शन देने में अद्भुत-रस, विश्व-रूप दर्शन में भयानक-रस, दैत्यों के संहार में धीमत्स-रस तथा वीर-रस और भगवान् स्वयं शान्त रूप होने के कारण शान्त-रस की स्थिति है ।)

एकनाथ के 'रविमणी-स्वयंवर' में शृंगार-रस का सुन्दर परिपाक होते हुए भी प्रधान रस शान्त ही है । अपने ग्रन्थ के विषय में कवि का अपना कथन है—

मै प्रन्योषे निरुपण । जिवा जिवा होतसे सज्ज ।

अर्थ पाहता सावधान समाधान सात्त्विक ।

(इस ग्रन्थ में परमात्मा और आत्मा के विवाह का निरूपण है । इसका अर्थ सावधानी से समझना चाहिए । इससे सात्त्विक जनों का समाधान होगा ।)

इस ग्रन्थ के विषय में मराठी साहित्य के इतिहासकार पायारकर कहते हैं—'भावकों को कृष्ण-कथा में आनन्द आता है, जीव और शिव के ऐक्य का प्रतिपादक सिद्धान्त शानी और दार्शनिकों के लिए आकर्षक है और विवाह, वसन्त-क्रीड़ा आदि के मनोहर वर्णनों में काव्य-रसिकों को शृंगार का आस्वाद मिलता है ।'^२ एकनाथ की ही भाँति तुकाराम की वाणी से भी शान्त रस की ही वर्षा हुई है, क्योंकि तुकाराम ने सर्वत्र एक पांडुरंग को ही देखा है—

पांडुरंग ध्यानी, पांडुरंग मनी । जागृति स्वप्नी । पांडुरंग ।

(पांडुरंग का ही ध्यान है । पांडुरंग ही मन में है । जागृत अवस्था और स्वप्नावस्था दोनों में एक पांडुरंग ही है ।)

तुकाराम के समकालीन मुक्तेश्वर का काव्य रचना-शैली, शब्दावली, अलंकार आदि कलात्मक गुणों से ओतप्रोत है, क्योंकि मुक्तेश्वर की हृष्टि और सृष्टि एक भक्त की न होकर कवि की है । मुक्तेश्वर का काव्य शृंगार-रस-प्रधान है । उन्होंने महाभारत का मराठी में अनुवाद किया है, पर उसे पढ़ते ही पाठक को 'काव्य' पढ़ने का आनन्द उपलब्ध होता है । गादि-पर्व में शर्मिष्ठा का रूप-वर्णन शृंगार-रस-निरूपण में कवि की कुशलता का एक छोटा-सा उदाहरण है—

जैसी सुवर्ण चंपक कळी, कीं चोतिली भ्रमण पुतळी ।

अत्यन्त सारुष्य भरे तयली । परी विनंत सुकुमार ।

विराजे राजवदन चन्द्रिका । भाळीं रेखिता कस्तूरी दिका ।

आकर्ण पर्यन्त कज्जल रेखा । मयन लेणें शोभती ।

१. वृद्धावस्था, सं० वि० मि० कोजले, पृ० १२-१३ ।

२. मराठी वाङ्मयाचा इतिहास, पायारकर, दूसरा खण्ड, पृ० २६५ ।

हृदय पीन स्तन । धरो मुक्तजञ्जी विराजमान ।
 हृदयो पदक देदीप्यमान । तेज पाँके हृदयाञ्जी ।
 करि गावह धुटादुह । तेंते सरस भुज बण्ड ।
 करणें दलधुमनी प्रवण्ड । मन्नाते पंतवाणा ।

(जैसे वह चम्पा की कली है या ममय द्वारा डाली गई पुत्तलिका हो । वह छारण्य के भार से लगी है, पर मुकुमारता से लना की तरह विनत है । उसका श्रीमुख चंद्रिका की तरह देदीप्यमान है और माथे पर कस्तूरी की बिनी घोभायमान है । आकर्ण कज्जल रेखा से उसके नेत्र अत्यन्त शोभायमान लग रहे हैं । ह्रस्व पाँके के समान उसके स्तन पठोर और सुडौल हैं और उन पर मोनिया की मात्रा मुक्तोमित हो रही है । हृदय पर पदक देदीप्यमान हो रहा है । शारक की मूढ के समान उससे बाहु सुडौल हैं । करणों की दनमुन दनमुन की प्रवण्ड ध्वनि मदन की चेतवनी दे रही है ।

शृ गार रस के दूसरे यात्री कवि बामन पंडित माने जाते हैं । बामन पंडित का 'राधाविलास' या 'कात्यायनी व्रत' उक्तान शृ गार रसात्मक मयूर वाक्य है । 'कात्यायनी व्रत' में गोपियों के स्नान का वर्णन करते हुए कवि कहता है—

गोपनिताम्बिनीं वचनं जसि पधवनें अति गाभति मीरी ।
 उदक बिंदु मरद तपावरी पटपरते कुटिसामक भारी ।
 देतुनिवरी उदयादि बरी गरी । उगवनीकुमुदे जसि मीरी ।
 कृष्णकदम्ब तपहरि जीर्वाणि उत्पल सोधनी रस्य वननारी ।

(ममुता जल में गोपिकाओं के भुज इस प्रकार घोभायमान हो रहे हैं जैसे सरोवर में कमल पुष्प हैं । उनके मुख पर पानी की बूँदें मरद बिंदुओं के समान हैं और उनकी कुटिल केशराशि उन मरद बिंदुओं के चारों ओर भ्रमरो की भाँति भँकरी रही है । उदयाचल पर चन्द्रमा की उदित होना हुआ हुआ देलकर किस प्रकार पानी में कुमुदिनी समूह विनवित होना है, उसी प्रकार कदम्ब वृक्ष पर श्रीकृष्ण को देखकर कमल-लोचनी दयागताओं के भुज मण्डल विद्वसित हो रहे हैं ।)

'रासजीवा' अथवा 'गोप-वधु विलास' में शृ गार रस का इतना सुन्दर परिपाक हुआ है कि कवि स्वयं आत्म विश्वास से कहता है—

छाहि उपरी काव्य पाठक मियें शृ गार जो पाहणें
 या श्रीकृष्ण कयामृती न रमणें पिह् पिह् तपाजें निजें ।

(श्रीकृष्ण-कयामृती स्त्री मेरा काव्य पढ़कर भी जो शृ गार रस के लिए अथ काव्य-पाठकों का आश्रय लेता है, उस पर चिक्कार है ।)

अपने काव्य में शृ गार की चरम-सीमा का विधान करते भी कवि पाठक को शृ गार रस से आश्रय करना नहीं भूला है । वह कहता है—

शृ गारामृत हैंचि घ्या ल्यनुनिपा दुर्वागवा कामना ।

(शृ गारामृत का ग्रहण दुर्वागवा और कामना को साधकर ही करो ।)

इन उपाहरणों से स्पष्ट हो जाता है कि पंडित कवियों की प्रकृति काव्य-गुणों और शृ गारिक वर्णनों की ओर अधिक गी तथा वृ कृष्ण-सीला के वर्णनों में प्रकट हुई । परन्तु

प्राचीन कृष्ण-चरित की परम्परा, सन्त-काव्य की भावभूमि और तत्कालीन राष्ट्रीय भावना के कारण उनके शृंगारिक वर्णनों में भी आध्यात्म का ही बार-बार दर्शन होता है। और इसका मुख्य कारण यही है कि रसों के परिपाक में परम्परा का निर्वाह करते हुए भी मराठी कृष्ण-भक्त कवियों ने ध्यान्त-रस को अपनी दृष्टि से ओझल नहीं होने दिया। परन्तु हिन्दी के कृष्ण-भक्त कवियों का इस दिशा में कोई निजी दृष्टिकोण नहीं दिखाई देता। इतना अवश्य मानना पड़ेगा कि रस-परम्परा के अन्तर्गत शृंगार का परिपाक करते समय उनकी दृष्टि शृंगार की ओर कदापि नहीं थी। उनका हृदय तो सर्वदा अपने आराध्य के प्रति अद्वैत भक्ति-भावना से ओत-प्रोत था और इसीलिए उनके शृंगारिक वर्णनों में भक्ति की अमिट छाप दृष्टिगत होती है।

रूपगोस्वामी ने शृंगार को भक्ति के अन्तर्गत माना है तथा 'कृष्णरति' को भक्ति-रस का स्थायीभाव माना है^१ तथा उसके अनेक भेद-उपभेद भी किये हैं। 'मधुर-रस' को रूपगोस्वामी ने निवृत्त लोगों के लिए उपयोगी तथा दुःख बसाया है। इसके आलम्बन कृष्ण तथा कृष्ण-प्रिया हैं। उद्दीपन मुरली निस्वनादि, अनुभाव नयनकोष से देखना और स्मित आदि व्यभिचारी आलस्य, उग्रता के अतिरिक्त अन्य सय तथा स्थायी मधुरा रति है। विप्रलम्भ तथा सम्भोग नाम से इसके दो भेद होते हैं तथा विप्रलम्भ के भी पूर्वराग, मान, प्रवास आदि अनेक भेद हो सकते हैं। स्पष्ट है कि मधुर-रस शृंगार-रस का ही भक्तिपरक नाम है।^२ डॉ० आनन्दप्रकाश दीक्षित कहते हैं—“रूपगोस्वामी का कथन है कि विप्रलम्भ के बिना सम्भोग की पुष्टि नहीं होती। विप्रलम्भ के पूर्वराग, मान, प्रेमवैचित्र्य तथा प्रवास नामक चार भेद किये गए हैं। पूर्वराग के अन्तर्गत दर्शन, श्रवण तथा उनके भेदों का रूप-दर्शन किया गया है। साथ ही रतिजन्म के हेतु अभियोगादि पूर्वराग में भी कारण-स्वरूप माने जाते हैं। वह भी प्रीड़, समंजस तथा साधारण नाम से तीन प्रकार का होता है। समर्थ रति को प्रीड़ कहते हैं, जिसमें लालसा आदि मरण तक की वशाएँ आ जाती हैं।”^३

सम्भव है कि अपने शृंगार-रस-परिपाक में कृष्ण-भक्त कवियों की यही विशिष्ट दृष्टि रही हो। परन्तु प्राचीन आचार्यों ने भक्ति को रस के रूप में स्वीकार न करके उसे भाव के रूप में ही स्वीकार किया है। प्राचीन और अर्वाचीन मराठी-लेखक भी भक्ति-रस को स्वीकार नहीं करते। प्रो० वि० परांजपे भक्ति को बान्त में समाविष्ट मानते हैं और प्रो० अछ-तेकर शृंगार में।^४ परन्तु डॉ० वाटवे ने मानसशास्त्र का आश्रय लेकर भक्ति-रस का समर्थन किया है।

भक्ति-रस को लेकर आधुनिक विद्वानों की चाहे जो धारणाएँ रही हों, इतना निश्चित रूप से मानना पड़ेगा कि हिन्दी के कृष्ण-भक्त कवियों का असीम सामाजिक में शृंगार-रस का उद्रेक करना न होकर भक्ति-भाव उत्पन्न करना ही था।

१. रस-सिद्धान्त, स्वरूप विश्लेषण. डॉ० आनन्दप्रकाश दीक्षित, पृ० २७१-७२।

२. वही, पृ० २७६।

३. रस-सिद्धान्त, स्वरूप विश्लेषण. डॉ० आनन्दप्रकाश दीक्षित, पृ० २७६।

४. रस-विमर्श, डॉ० वाटवे, पृ० २६२।

मराठी और हिन्दी कृष्ण-काव्य का साम्य और वैषम्य : कला-पक्ष

काव्य का अन्तरंग उसका आक-पक्ष और उसका बहिरंग कला-पक्ष माना जाता है। सा-यस का कार्य काव्य के अन्तरंग को समुचित रूप और अभिव्यक्ति देना होता है। जिस साधनो से काव्य व अन्तरंग को रूप अथवा अभिव्यक्ति मिलती है, उनमें से प्रमुख हैं भाषा प्रयोग अन्तर्भाव-योजना तथा छ-विधान।

काव्य रचना में छ-योजना का महत्वपूर्ण स्थान होता है। धार्मिक दृष्टि से अभि-
व्यञ्जना के इस उत्सव का अन्तर्भाव कृतियाँ, अनुप्रास तथा वर्ण-विधान-व्यञ्जना में हो जाता है। हमीलिए प्राचीन आचार्यों ने वण-योजना का निर्देश किया है
भाषा प्रयोग तथा तथा आदेश वण-योजना के कतिपय मापदण्ड बनाए हैं। इन माप-
तन्त्र-योजना दण्डों के अनुसार वण-योजना का प्रस्तुत विषय के अनुकूल होना
नितान्त आवश्यक है। प्रसाद गुण की रक्षा वर्ण-योजना का प्रथम
उद्देश्य माना जाता है। वण-योजना में आधि की प्रति तथा असुन्दर वर्णों का प्रयोग निषिद्ध
माना जाता है।

इन मानदण्डों को लेकर मराठी और हिन्दी के कृष्ण-भक्त कवियों की वण-योजना पर विचार करते हैं पहले यह देवता आक-पक्ष है कि उनके पूरक कला-सीद्ध का कोई ऐसा ठोस आधार विद्यमान था या नहीं, जिसका आधार इन कवियों ने लिया हो। मूर ने काव्य-
सीद्ध पर विचार करते हुए आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने लिखा है— 'इन पदों के सम्म-य में सबसे पहली बात ध्यान देने की यह है कि कलसी हुई वज्रभाषा में सबसे पहली साहित्यिक रचना होत पर भी ये इतने सुदोल और परिमार्जित हैं, यह रचना इतनी प्रगल्भ और आनन्दपूर्ण है कि आगे होने वाले कवियों की उन्नतता मूर की पुरो-सी जान पड़ती है। अतः मूरभाषा किमी कलसी आती हुई गीति-काव्य परम्परा का—वादे यह मौजि ही रही हो—पूर्ण विश्राम-सा प्रतीत होता है।'^१

डॉ० निवप्रसाद सिंह के शोध व फलस्वरूप मूरदास के समय से पहले का वज्रभाषा-
काव्य प्रकाश में आया है। इस शोध ने आधार पर मूर-पूर्व वज्रभाषा-काव्य में गीति-काव्य की

मौखिक परम्परा स्थापित की जा सकती है तथा ब्रजभाषा का अस्तित्व भी माना जा सकता है, परन्तु उसमें कला-सौष्ठव का कोई भी ऐसा ठोस आधार नहीं मिलता, जिससे यह कहा जा सके कि सूरदास के पदों की प्रगल्भता और काव्यागूर्णता का कोई पूर्ण आधार हिन्दी-जगत में विद्यमान था। डॉ० सावित्री सिन्हा के शब्दों में "कला के क्षेत्र में नये मार्गों का उद्घाटन सूरदास, नन्ददास और उनके समकालीन भक्तों ने ही किया। उनकी कला-चेतना का प्रादुर्भाव तत्कालीन परिस्थितियों के फलस्वरूप हुआ था, कला के पुनरुत्थान-युग में उनकी प्रतिभा प्रस्फुटित होकर विकसित हुई। उत्तराधिकार रूप में उन्हें जो परम्परा प्राप्त हुई थी वह पूर्ण अविकसित थी। भाव, भाषा, शैली, किसी भी दृष्टि से मध्यकालीन कृष्ण-भक्त कवियों पर उनका अणु नहीं स्वीकार किया जा सकता।"^१ यदि डॉ० सावित्री सिन्हा की धारणा सही मान ली जाए तो भी इतना तो स्पष्ट हो ही जाता है कि अष्टछाप के कवियों के पूर्व ब्रजभाषा में मौखिक गीति-काव्य अस्तित्व में था और वह संगीत योग्य होने के कारण कुछ समय से कण्ठ-काव्य के रूप में प्रवाहित था। अतः अष्टछाप के कवियों को चाहे उसके चिह्न में निखार लाना पड़ा हो, परन्तु उसका कलेवर उनके लिए चिर-परिचित था।

मराठी में वस्तुस्थिति इसके ठीक विपरीत रही है। संत ज्ञानेश्वर के प्रादुर्भाव के पूर्व महाराष्ट्र में संस्कृत के प्रति लोगों का आदर कम होने लगा था और उसका स्थान प्राकृत में ले लिया था। संत ज्ञानेश्वर के पहले महानुभाव पंथ के प्रणेता स्वामी ज्ञानेश्वर ने धर्म-प्रसार के लिए मराठी का प्रयोग करना आरम्भ कर दिया था, परन्तु उनके वचन लिपि-बद्ध न होने के कारण सर्व-साधारण को पहुँच के बाहर थे। संत ज्ञानेश्वर ने इस वस्तुस्थिति को समझा और 'ज्ञानेश्वरी' की रचना के लिए लोक-भाषा मराठी को चुना। यह प्रयास सर्वथा नवीन होने के कारण संत ज्ञानेश्वर को ही भाषा का स्वरूप निर्धारित करने तथा उसे शिल्पबद्ध करने का बृहत् कार्य करना पड़ा। यह कार्य ज्ञानेश्वर ने अत्यन्त सुचारु रूप से किया। भाषा-प्रयोग की दिशा में यह प्रथम प्रयास होते हुए भी संत ज्ञानेश्वर ने जिस काव्य-चातुर्य का परिचय दिया है, वह अत्यन्त सराहनीय है। ज्ञानेश्वर के भावानुकूल वाच-वचन के विषय में श्री न० २० फाटक लिखते हैं—“भावानुकूल वाच-वचन काव्य-कला का अत्यन्त महत्त्वपूर्ण अंग है। ज्ञानेश्वरी में इस अंग के स्थान-स्थान पर दर्शन होते हैं। ऐसा दिखाई देता है कि प्रसंगानुकूल, कर्षकद्रुताहीन शब्दों के चयन का ज्ञानेश्वर ने विशेष ध्यान रखा है।”^२ ज्ञानेश्वर ने अपने प्रतिपादन के लिए एक ही अर्थ के अनेक शब्दों का बड़े ही सुन्दर ढंग से प्रयोग किया है।^३ वे आगे कहते हैं—“गीता में प्रयुक्त अनेक पारिभाषिक शब्दों की ज्ञानेश्वर ने व्याख्या की है।”^४ 'अहिंसा' शब्द की व्याख्या करते हुए ज्ञानेश्वर लिखते हैं—

आहिंसा जगान्ध्या सुखोद्देशे । शरीरवाधाभयनसे ।

राहाटसों तैं अहिंसे । ७५ आरा ॥^५

१. ब्रजभाषा के कृष्ण-भक्ति काव्य में अभिव्यञ्जना-शिल्प, डॉ० सावित्री सिन्हा, पृ० १७।

२. श्री ज्ञानेश्वर, वाङ्मय आखि कार्य, न० २० फाटक, पृ० १७७-७८।

३. वही, पृ० १८३।

४. ज्ञानेश्वरी, अ० १६, ओवी ११४।

(और सत्तार के मुख उद्देश्य के लिए मनसा, वाधा, कर्मणा सपते रहता ही ब्रह्मा है।)

सन ज्ञानेश्वर की दूसरी विशेषता यह है कि वे गहन-से-गहन विषय को अत्यन्त सरल शब्दों में सुवाच बनाकर पाठक के सम्मुख रखते हैं। ज्ञानेश्वर के काव्य में प्रमाद और माधुर्य गुणों का मणि-कोषण योग हुआ है। उन्होंने सुसौत सन्द, अथ के मोक्ष पद गी, नाद माधुर्य आदि की ओर विशेष ध्यान दिया है तथा पारमार्थिक सत्य की प्रतीति करने के लिए अनेक दृष्टान्त भी दिए हैं। किसी महत्त्वपूर्ण बात को समझाने के लिए कहीं-कहीं उन्होंने यम से सात-आठ दृष्टान्त भी दिए हैं। ज्ञानेश्वर के काव्य-सौष्ठव की चर्चा करते हुए प्रो० पटवर्धन कहते हैं—

Unparalleled in Marathi literature Jnaneshvari is so exquisite, so beautiful so highly poetic in its metaphors and comparisons similes and analogical illustrations so perspicuous and lucid in style so lofty in its flights so sublime in tone so melodious in word music so original in its concepts so pure in taste that notwithstanding the profundity the recondite nature of the subject and the inevitable limitations attendant upon the circumstance that the author's main object was to make the original intelligible rather than add anything new, the reader is simply fascinated floats rapturously on the crest of the flow and is lost in the cadence of rhythm and the sweet insinuating harmonies till all its thanks giving and thought is not.

सर ज्ञानेश्वर जना आम्बैभव मत एकनाथ के काव्य में नहीं दिखाई देता, परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि उनकी काव्य-मन्यता अमूल्य नहीं है। एकनाथ ने कवित्व की अपेक्षा सुगम शब्दों में भागवत का अर्थ समझाने की ओर विशेष ध्यान दिया है। बुद्धि का समतार एकनाथी भागवत में नहीं दिखाई देता, परन्तु वेदान्त जैसा गहन विषय सरल शब्दों में समझाना एकनाथ का ही काम है और वह उन्होंने अत्यन्त सफलता से किया है। सत तुलसी दास की तरह उनका काव्य भी विविध है। पंडित, वैशन्तो, भावुक, मुमुक्षु, अनानी, रसिक आदि अपनी-अपनी रूचि का काव्य एकनाथी काव्य में सुलभता से पा सकते हैं। काव्य विषयक अपने दृष्टिकोण को स्पष्ट करते हुए एकनाथ कहते हैं—

सफट न करावा धाय धायी आसावा मुम्याय

परी दावावा परमाय हा निमस्वाय कवित्वावा।^१

(धाय बहुत बड़ा न हो। उसमें मुम्याय का ही प्रतिपादन हो। परी में परमार्थ समाविष्ट हो। इमीम कवित्व चरिताय होना है।)

सत एकनाथ की ही नीति सन्त तुकाराम और सत्त नागदेव की भाषा घौली भी सुबोध एवं सरल है। गूनाय की अमिव्यजना के लिए कई स्थानों पर उन्होंने सुन्दर रूपकों का भी प्रयोग किया है। अपनी भाषा को जन-मुलम बोलन के लिए इन कवियों ने ऐसे करनी और फारसी शब्दों का भी प्रयोग किया है जो उस समय जनता में रूढ़ हो गए थे। एकनाथ के 'माकड' नामक छंद प्रकार में ऐसे कई छन्द पाए गए हैं। मराठी भाषा में संस्कृत शब्दों की बहुलता होने के कारण मराठी कृष्ण काव्य में संस्कृत की सत्तम और तद्भव दोनों शब्दावलिओं का प्रचुर मात्रा में प्रयोग हुआ है जो भाषा की विशेषता को दर्शाते हुए स्वाभाविक हो है।

१ मिलितित्तिम शॉक महाराष्ट्र, प्रो० रा० द० रामदे, पृ० २० से उद्धृत।

२ नाशवा भागवतम्, डॉ० आनंद कुंवरजी, पृ० १४४।

अपने विषय के प्रतिपादन के लिए सरल शब्दों का प्रयोग संत ज्ञानेश्वर की विशेषता रही है। परन्तु अनेक स्थाव्यों पर उन्होंने संस्कृत के कठिन शब्दों का तथा संस्कृत-भराठी के सामाजिक शब्दों का भी प्रयोग किया है। एक उदाहरण देखिए—

ऐसैं फलपुकरिकेसरी । यिताप तिमिरतमारी ।

धोवरवरी नरहरी । बोसिले तेणें ॥^१

संत ज्ञानेश्वर की सुबोध व्याख्या-पद्धति का दर्शन निम्नोक्त ओवी से हो सकता है—

एय बडिल जें जें करितो । तया नाम धर्म ठेवितो ।

तेचि येर अनुष्ठितो । सामान्य सकल ॥^२

(यहाँ जो कुछ भी बड़े आदमी करते हैं उसे धर्म समझकर सामान्य जनता उसका पालन करती है।)

यह धर्मग गीता के तृतीय अध्याय के इनवीसवें श्लोक का अनुवाद है, जो इस प्रकार है—

यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तद्देवतरो जनः ।

स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥

‘हविमणी-स्वयंवर’ के रचयिता नरेन्द्र कवि ने संगीत और वास्तुकला से सम्बन्धित अनेक पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग किया है, जैसे स्वर, श्रुति, ताल, प्रबंध, बौद्ध, ग्राम, जाति, मूर्च्छना, राग, रागांग, उपांग, देशांग, भाषांग, ध्रुपद, ध्रुपदांग, अमंग, सालांग, छांब, गवाक्ष, खण्डा, कवाड, नाट, भीतभंग, चांदोषा, दारसंका, शारबंठा, उंवरा आदि। इसके अतिरिक्त लहरों के प्रतिशब्द-सम्बन्धी निर्धारों तथा वृक्ष एवं वनस्पति के नाम-सम्बन्धी अनेक शब्दों का प्रयोग नरेन्द्र ने किया है। अष्टछाप के कवियों की ही भाँति नरेन्द्र कवि ने भी तत्सम, तद्भव और अन्य भाषाओं के शब्दों का प्रयोग किया है। इनमें से कुछ शब्द हैं—

गण, ईश्वर, सिद्धि, विद्या, मनोरथ, कवि, दीपक, साहित्य, चारस्वत, रस, उसग, हियें, खेच, दिडी, मियाँ, माया, विसावा, राउल, भग्ना, धीज, चाँद आदि।

नरेन्द्र के काव्य में गज्जड़ और तेलुगु के जो शब्द प्रयुक्त हुए हैं वे इस प्रकार हैं—

कन्नड़—परी, फुसरी, बोखात, मिरमिती, भातु, किडाल, मीड, ओलगे, गुडी, चवी, पिली, पाकल, पोड, पट्टड, बोवरी, कडे बाप, दाडी, बोडवली, नातुडें, पोली, बोमैं, सरी, नीवार, मुडा, परिये; तथा

तेलुगु—उब, छवारा आदि।

दामोदर पंडित ने नरेन्द्र की अपेक्षा तद्भव शब्दों का प्रयोग अधिक किया है, जैसे निरभिमान, निर्दालन, पाखांड, कासिपु, अमासु, ईश्वर, जिव, जिवित, विटक दिप्ती, दिष्टु, लिला, चिर, क्षिर, घिणा, सोदर, नौतन, श्रीष्टि, चलण, वलण, सखण, नयण, पन्निणि, दसन, देस, पसु आदि।

उपयुक्त कवियों की ही भाँति संत एकनाथ, संत तुकाराम तथा संत नामदेव ने भी

१. ज्ञानेश्वरी, अमंग, ४२३।

२. बही, अमंग, १५८।

तत्सम, तद्भव और अन्य भाषाओं के शब्दों का प्रयोग किया है। स्थानाभाव के कारण मराठी इन शब्दों की विस्तृत सूची देना आवश्यक नहीं है।

सज्जभाषा के विकास तथा रूप निर्माण में अष्टछाप के कवियों का विशेष हाथ रहा है। उन्होंने तत्सम, तद्भव और देशज तीनों प्रकार के शब्दों का अपना दाय्यम प्रयोग किया है। "तत्सम शब्दों का प्रयोग इन कवियों ने अधिकतर व्याख्यात्मक तथा कल्पना प्रधान अस्त्युत योजनाओं के चमत्कारवादी स्थलों पर किया है। सीला प्रधान अनुश्रुत्यात्मक और निवरणात्मक स्थलों में प्रधानता तद्भव शब्दों की है और विदेशी शब्दों का पुट प्रायः सब ही विद्यमान है, परन्तु उन पर सज्जभाषा का रंग इस प्रकार चढ़ाया गया है कि उनका विदेशीता प्रायः विलकुल क्षीय गया है।" तत्सम शब्दों के प्रयोग का उदाहरण है—

एष मय रस शब्द (स्पर्श) मे पव विषय भर ।
महाभूत पुनि पव पावना पानी अम्बर घर ॥
रस इन्द्रिय अरु ग्रहकार मट तत्प धिगुन भा ।
यह सब भाषा कर विज्ञात कहें परम हस मन ॥
आर्तुति स्वप्न सुषुप्ति घाम पर-महा प्रज्ञात ।
इन्द्रिय मन मन प्राण इन्हें परमात्म भात ॥^१

कल्पना प्रधान स्थल में तत्सम शब्द का प्रयोग निम्नलिखित पद में देखा जा सकता है—

अथ मूरति में अथ निहारी ।
लज्जन कमल कुरंग कोटि सत ताहि छिडु पारे नू चारी ।
विद्रुम अरु अ-द्रुम बिम्ब सत, कोटि स्थाप करि अथ में विचारी ।
बारयो दामिनी कुंद कोटि सत कुरि किये रधि गव दारी ।
तिल प्रसून सत कोटि, मधुप सत कोटि, होन परे मन मारी ।
मधुप कोटि सत मदन कोटि सत कोटि धर 'मोटावर उतारी ॥^२

अष्टछाप के कवियों ने तद्भव शब्दों का अत्यधिक प्रयोग किया है। ऐसा उन्होंने अनुश्रुत्यात्मक प्रतिपादन के लिए ही किया है। विभिन्न कवियों द्वारा प्रयुक्त कुछ तद्भव शब्द हैं—

ललवानि, सोवरी, जद, परपनी, मरोपा, बाछनी, अचरज, जाग, गावन, दीडि, हिय, धीनु पाहन, पावत, कोय अकारण, पहन, पातो, आस, सवार, विहार भातो, आरति, 'मोटावर, पहेली, कसोटी, ठगोरी तूल करती, हथ, सति, ओषिपारी, सोदना, मोहना, सगुन, परत, देर, धार, बरि, अंबरी, बाह, देव, गहि पून, राजन, वारति, निहारन श्या, सुगाप, अंगुरी, उर्मिग, सिपासन, नाम, सुगाप ।

विदेशी प्रयुक्त शब्द हैं—

महमान, सुसाहिब कुल्फ रुहरी, दलाली, सरवार, ताज, बेरारम दाग,

१ सज्जभाषा के कृष्ण भक्ति काव्य में अधिकतर शब्द डॉ० सावित्री त्रिपाठी, पृ० ३० ।

२ श्रीकृष्ण सिद्धांत (व्याख्या), पृ० ३८, जयदेव भक्तिकी चरणावलि ।

३ अस्त्युत अंश वि० वि० काकोली, पृ० १०३ ।

जमानत, गुलाम, फसल, बमीनी, मुजरा, खवास इत्यादि ।

सूरदास की भाषा के विषय में डॉ० प्रेमनारायण टंडन कहते हैं—“जरबी-झारसी और तुर्की के बनेक शब्द उत्तर भारत में सामान्य बोल-चाल की भाषा में प्रचलित हो गए थे । यही कारण है कि इन विदेशी भाषाओं का विधिवत् अध्ययन न करने वाले प्रजभाषा और बढी के तत्कालीन कवियों ने भी इनका स्वतन्त्रतापूर्वक उपयोग किया और इस प्रकार अपनी-अपनी भाषा को व्यावहारिक रूप देने में समर्थ हो सके ।”^१

सूर की वर्ण-योजना भाषा में संगीत और लय का समावेश करने तथा उसे भावा-नुकूल बनाने के लिए ही हुई है । वह सहेज ही पद में निहित अर्थ को साकार रूप प्रदान करने में सहायक होती है । नृत्य की मुद्राओं और धुंधलू की छमछम का एक उदाहरण देखिए—

नृत्यत स्याम स्यामा हेत ।

मुकुट लटकनि मुकुटि-भटकनि, नारि वन सुख देत ।

कन्हूँ चलत सुधंग गति सों, कन्हूँ उचटत बँन ।

लोल कुण्डल गंड भण्डस, चपल नैननि सँन ।

स्याम की छवि देखि नापरि, रही इकटक जोहि ।^२

सूर प्रभु उर लाइ लीन्हूँ, प्रेम-गुन कर पोहि ।

इस उदाहरण से स्पष्ट हो जाता है कि सूरदास ने वर्ण-योजना का प्रयोग साधन रूप में ही किया है । परमानन्ददासजी ने काव्य के वास्तव विधान की ओर विशेष ध्यान नहीं दिया है, फिर भी उनकी वर्ण-योजना प्रतिपाद विषय के अनुकूल ही होती है । इस दृष्टि से परमानन्ददासजी की सुलना संत एकमात्र से की जा सकती है । कृष्णदास में काव्य-चेतना पर्याप्त मात्रा में दृष्टिगत होती है । वर्णों के माधुर्य का उन्होंने विशेष ध्यान रखा है, जैसा कि निम्नोक्त पंक्तियों से दृष्टिगत होगा—

पीड़ि रहो सुख तेज सजीली दिनकर किरन झरोखहि छाई ।

उठि बैठे लाल, जिसोक बबनधिपु निरखत नैना रहे लुभाई ।

अपर छुले पलक ललन मुख चितवत मृदु मुस्कात हँसि लेत जभाई ।

कृष्णदास प्रभु गिरधर नागर लटक-सटाकि हँसि फण्ड लगाई ।^३

नन्ददास की वर्ण-योजना अत्यन्त संगीतमय है । धुंधलूओं की झंकार, मुरली की मीढ़ और मृदंग आदि वाद्यों के स्वरों का शातावरण कवि के निम्नोक्त पद में बहुत ही सुन्दरता से प्रकट हुआ है—

तुधुर कंकन किंकिनि करतल मँलुल मुरली ।

ताल मृदंग उपगधंग एक सुरजुरली ॥

मृदुल मुरज करतार तार झंकार मिली पुनि ।

अधुद सन्ध की सार भँवर गुंजार रली-पुनि ॥

१. सूर की भाषा, डॉ० प्रेमनारायण टंडन, पृ० १२२ ।

२. सुरसागर, भा प्र० स०, दराम लक्ष्म, पद ११४८ ।

३. श्रवणप परिचय, सं० प्रभूदयाल बिरसल, पृ० २२८ ।

तसिय मृदु पर पटवनि चटकनि बरतारन की ।

सटवन मटवनि झलवनि बस बुझन हारन की ॥^१

अष्टछान के कवियों ने प्रचलित छोटकियों का भी प्रयोग किया है जैसे एक पद्य में बान, पान को गाँव पवार ॥ जान, नैनन व नहि बैन बैन व गहि नैन, जहाँ ब्याह तहँ गीत, दाई आप पेट दुरावनि, स्वाव पूँछ बाउ बोटिह लाया मूषी काठ न करे, लोड़ी की डोड़ी जग बासी, मूर स्वभाव तजे नहि बारा कीन बोटि उपाय धारि ।

मीराबाई की रचना में वेदमय और बचना के अंगन नहीं होते । उसकी भावामि व्यक्तित्व निरालम सोपी है । उसमें व्यंग्य या उपालम्भ के लिए स्थान नहीं है । परन्तु मीरा द्वारा प्रयुक्त प्रत्येक शब्द उसकी आत्मानुभूति को सहो-सहो व्यक्त करता है । अपने अन्तर्मन के दीप और बिजगा का व्यक्त करने के हेतु अपनी भाषा को अस्तिगाली बनाने के लिए मीरा ने भी मुद्रावरो का प्रयोग किया है, जिनमें से कुछ ये हैं—

टाङ्गी पय निहारै, माटी में मिलि जागी, बान ब्याकउ, बिस बड़ी, मत्तल
के गरबी, चारा गिण गिण रन बिहानी, नाचन लागी ता पूँघट बैसा, मुख
मारपी, अतियो बहून बनाय, कई सीस बहाय, पट के पट सोल लिए हैं
बारि ।

ये मुद्रावरो खीन और कुष्ठ से उत्पन्न नागी हृदय के सहज उद्गारों को अभिव्यक्त करने में अत्यन्त सफल मिश्र हुए हैं ।

मीरा की छन्द-मृष्टि में राजस्थानी, ब्रजभाषा तथा गुजराती के शब्दों का समावेश हुआ है, क्योंकि इन्हीं तीन प्रयोगों में उनका जीवन बीता था । मीरा की भाषा जन-साधारण की भाषा है । उसमें आवायार के गुण नहीं हैं । परन्तु हृदय की पीर जितनी उनके पदों में मुखरित हुई है उतनी हिली के अन्य किसी भी कृष्ण भक्त कवि की भाषा में नहीं हुई ।

उपयुक्त उदाहरणों से स्पष्ट हो जाता है कि हिन्दी और मराठी दोनों भाषाओं के कवियों ने मुख्य रूप से अपनी-अपनी बोल चाल की भाषाओं को ही अपने काव्य का माध्यम बनाया । संस्कृत शब्दों के प्रयोग के द्वारा उन्होंने इन भाषाओं को समृद्ध और परिष्कृत किया तथा विदेशी शब्दों का प्रयोग करने में भी उन्होंने संकोच नहीं किया ।

हिन्दी और मराठी के कृष्ण भक्त कवियों ने अभिधा चकित का प्रयोग अधिकतर ब्रजभाषात्मक स्थलों पर ही किया है । परन्तु मराठी कृष्ण काव्य अधिकतर व्याख्यात्मक होने के कारण मराठी कृष्ण भक्त कवियों ने शब्द की स्पष्टता चकित का प्रयोग व्याख्यात्मक पदों में प्रचुरता से किया है । गीता के द्वितीय अध्याय में—

वातासि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णसि मत्ते पराणि
तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि सयाति नवानि चेह्ये ॥

शरीर की व्याख्या करते हुए सन गानेश्वर कहते हैं—

असौ जीर्णवस्त्र सावित्रि । भय नूतन वेदिके ।

तैसे चेहतरासो स्वीकारिजे । धतन्यनाथ ॥^२

१. नन्दगुप्त ग्रन्थवती, राजचन्द्रावली, ब्रजलिपि, पृ० २१-२२ ।

२. कानेरवरी, भाषा २४४ ।

(जिस प्रकार जीर्ण वस्त्र छोड़कर नया वस्त्र धारण करते हैं, उसी प्रकार मरण के समय चैतन्यनाथ को स्वीकार कर लेना चाहिए ।)

इस ओवी में कवि ने पूरे श्लोक की अभिव्यञ्जना लाक्षणिक अर्थ में की है। परन्तु अष्टछाप के कवियों ने व्याख्यात्मक पदों की रचना नहीं की। उन्होंने तो केवल कृष्ण के रूप-वर्णन, वात्सल्य-वर्णन, संयोग-शृंगार इत्यादि वर्णनात्मक और भाव-प्रसंगों का ही वर्णन किया है। इन वर्णनों में अभिधा-शक्ति का ही प्रयोग हुआ है, जिसके कारण कहीं-कहीं ये वर्णन नीरस हो उठे हैं। सूरदास के निम्नोक्त पद में इसी नीरसता का दर्शन होता है—

भोजन भयो भावते मोहम, तातोई अँद जाहु गों दोहन ।
 और खांड खीचरी सँवारी, मधुर महेरी गोपनि प्यारी ।
 राइ भोग तियो भात पसाई, सँग डरहरी हींग लगाई ।
 सब माखन तुलसी दे तायो घिरत सुवास कचौरा नायो ।
 पापर वरी अचार परम सुचि । अदरल भ्रष्ट निबुआनि हँहै रचि ।^१

मीरा की दर्द-भरी अनुभूतियों में भी अभिधा का सौन्दर्य ही निखर है।

लाक्षणिक प्रयोगों का चमत्कार सबसे अधिक मुहावरों के रूप में ही हुआ है। इसका तात्पर्य यह नहीं कि हिन्दी के कवियों की अभिव्यञ्जना में लक्ष्यार्थ है ही नहीं। लक्षणा के सूक्ष्म रूप हिन्दी-कृष्ण-काव्य में भी यत्र-तत्र मिलते हैं, परन्तु उनकी भाषा की चित्रात्मकता उनकी प्रतीक-योजना से ही सम्पन्न हुई है।^२

हिन्दी और मराठी के कृष्ण-कवियों ने व्यञ्जना-शक्ति का उपयोग वक्र-अभिव्यञ्जना में ही किया है। बाल-लीला का माखन-चोरी-प्रसंग, राधा-कृष्ण के प्रेम से सम्बन्धित प्रसंग, मुरली-प्रसंग, मान-लीला, लज्जिता-प्रसंग तथा भ्रमरगीत आदि प्रसंगों को अष्टछाप के कवियों ने व्यञ्जना-शक्ति के द्वारा ही मार्मिक बनाया है। सूरदास के पद—

“सुनहु महरि अपने सुत के गुन कहा कहीं किहि भति बनाई ।”^३

में गोपी-हृदय में आन्दोलित आनन्द की ही ध्वनि निकलती है।

निरखति अंक स्यामसुन्दर के बार-बार सावति छाती ।

लोचन-जल काण्व-मति निलिके हँ गई स्याम-स्याम की पाती ।

अंक और स्याम शब्दों के व्यंग्यार्थ से ही इस पद में निहित भावनाओं का मूलपाकन किया जा सकता है। स्याम का पत्र स्पर्श कृष्ण-रूप बन जाता है तथा उसे हृदय से लगाकर राधा कृष्ण को हृदय से लगाने का सुख अनुभव करती है।

ईश्वर की ईश्वरत्व प्रदान करने वाले भगवान् के पापी भक्त ही होते हैं, इस वस्तु-स्थिति का उद्घाटन करते हुए सन्त तुकाराम कहते हैं—

जो तुज भालें रूप आसि नाँव । पतित हैं देव तुझे आम्हीं ।

नाहीं तरी तुज कोण हो पुसतें । निराकारों तेये एकाएकीं ॥^४

१. सूर सागर, ना० प्र० सं०, दशम स्कन्ध, पद १२१३ ।

२. हिन्दी साहित्य का इतिहास, आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, पृ० ८०७ ।

३. सूर सागर, ना० प्र० म०, दशम स्कन्ध, पद ६२१ ।

४. तुकाराम वचनामृत, प्रो० रा० द० रानडे, पृ० ४४ ।

(तुम्हारे रूप और नाम को बनाने वाला तुम्हारा पापों भाग्य हम भक्त ही हैं, नहीं तो तुम्हें पूछने वाला कौन था ? तुम तो निरावार और एकाकी ही थे ।)

इसी प्रकार रुक्मिणी व मुग्न स खीकृष्ण को निन्दा करताकर नरेन्द्र यदि रुक्मिणी की वादम-विह्वलता को निम्नोक्त पं म ध्वनित करता है—

तयार जाति ना कृत अनोसलीं नेणों भायबापु वाडविसा मोली

बापांवि ठसा चडविसा गोवलीं माणूस—पणाया ।

(कृष्णकी न ता कोई जानि है न कुल । उनने माता पिता का भी कुछ पता नहीं है । स्वातिनी ने उनका पालन-पोषण किया है । इन स्वातिनी ने व्यय में ही मनुष्यगत कृष्ण पर लागू है । ध्वनि यह है कि कृष्ण में मनुष्यता का कोई भी चिह्न नहीं है, वे मनुष्यता विहीन हैं ।)

यन् कथन अष्टछाप के कवियों द्वारा विरचित प्रेमरगीत में गोपियों ने उलाहनी से बहुत-कुछ मिलता-जुलता है ।

हिन्दी के कृष्ण भक्त कवियों ने वगनारमन तथा कथोपकथन शैलियों का ही प्रयोग किया है । वगनारमन शैली में अन्त्यय श्रीकृष्ण की मीलना का समारम्भ होता है और कथोपकथा शैली के अन्त्यय प्रकथन अन्तर्-गोचर का । परन्तु मराठी के कृष्ण भक्त कवियों ने मुख्यतः वगनारमन शैली के साथ-साथ व्याख्यात्मक शैली का भी प्रयोग किया है । जाने-बरी समग्र रूप से एवं व्याख्यात्मक काव्य है ।

साहित्य-शास्त्र के प्राचीन आचार्यों ने साहित्य विद्या को अलङ्कार शास्त्र के नाम से अभिहित किया है । राजाधर ने अलङ्कार-शास्त्र को अंगक कहा है तथा उसकी उत्पत्ति भगवान् धन्वंतर से मानी है परन्तु शास्त्रीय ढंग से अलङ्कार शास्त्र की सर्वांगी

अलङ्कार-योजना सत्सुत साहित्य में भरतमुनि से लेकर पश्चिमताराज जगन्नाथ तक चलती रही । इस दीर्घराल में कई काव्य-सम्प्रदाय चले, परन्तु इनमें से

सभी ने काव्य के लिए अलङ्कारों का महत्त्व स्वीकार किया है । सत्सुत की यह परम्परा हिन्दी और मराठी, दोनों भाषाओं में अपनाई है । हिन्दी में कृष्ण भक्त कवियों के पूर्व निर्युल्ल सम्प्रदाय के सन्त-कवि अपनी वागियों में अ-मोक्ति रूपक, उपमा आदि अलङ्कारों का प्रयोग कर चुके थे । इसी प्रकार प्रेम मार्गी कवियों ने भी अलङ्कारों से अपनी कविता-रामिनी को अलङ्कृत किया है । विद्यापति की रचनाओं में तो अलङ्कारों को स्पष्ट रूप से महत्त्व मिला है । उनमें काव्य में सादृश्यमूलक अलङ्कारों तथा चत्वारालङ्कारों का प्रचुर मात्रा में प्रयोग हुआ है । मराठी कृष्ण भक्त कवियों की ही भाँति अष्टछाप के कवियों ने भी शोभा के लिए अपनी कविता-रामिनी को अलङ्कृत नहीं किया । अलङ्कार तो उनकी कल्पना-सृष्टि के अन्तर्गत अनायास ही आ गए हैं । हिन्दी के कृष्ण-काव्य में अनुप्रास, अन्त्यानुप्रास, छेदानुप्रास, धृत्यानुप्रास, उपमा, उपमेया, रूपक, रूपकान्विशोक्ति, स्वभावोक्ति, विरोधान्वासा, विभाजना, पुनरुक्तिप्रकाश शीघ्रा, यमक, अप्रस्तुत प्रशंसा, व्यामस्तुति आदि अलङ्कारों का विशेष रूप से प्रयोग हुआ है । कवि नन्ददास के विषय में तो प्रामिद ही है कि—

‘ और सब घडिया, नन्ददास अडिया । ’

अष्टछाप के कवियों की अप्रस्तुत योजना की तीन भाषा में विभाजित किया जा सकता है—

(१) सादृश्यमूलक, (२) विरोधमूलक, (३) अतिशयमूलक।

इन कवियों के काव्य में सादृश्यमूलक योजनाओं का ही अधिक प्रयोग हुआ है। इसे चार भागों में बाँटा जा सकता है—

रूप-साम्य, धर्म-साम्य, प्रभाव-साम्य और कल्पना-साम्य। इनका एक-एक उदाहरण देखिए—

रूप-साम्य प्रथमहि सुभय स्याम वेली की सोभा कही विचारि।

मनो रह्यो पन्थ्य पोचन को ससि मुख सुधा निहारि।^१

धर्म-साम्य मेरो मन प्रमत कहाँ सुख पावै,

जैसे उड़ि जहाज को पंछी, फिर जहाज पर आवै।^२

प्रभाव-साम्य पिया बिनु नागिन कारी रात,

कबहुँक जागिनि उवत जुहूँया, डसि उलटी हूँ जात।^३

कल्पना-साम्य उपमा एक भ्रमूत भई सब, अब जननी पट पीस उठाये।

मोल जसद पर उडुगन निरखत, तजि सुभाव जनु तडित छपायें।^४

विरोधमूलक अप्रस्तुत योजनाओं का प्रयोग 'भ्रमरगीत' में अनेक स्थानों पर हुआ है।

एक उदाहरण लीजिए—

कहँ अबला कहँ दसा दिनम्बर कष्ट करो पहिचानी

कहँ रस रीसि कहाँ तन सोधन सुनि-सुनि लाज भरी

चंदन छाँड़ि विभूति बनायत, यह दुष कौन जरी।^५

अतिशय-मूलक योजनाओं का प्रयोग भाव के उद्दीपन के लिए ही हुआ है। कृष्ण के रूप-वर्णन, गोपियों की विरह-वेदना आदि में कवियों की भावनाएँ अतिशयोक्ति से रंजित हो उठी हैं। एक उदाहरण लीजिये—

दिस-दिसि सीत समीरहि रोकत अँवल छोट विये।

सुगमव मलय परसि तन तलफत जनु बिप बिपन पिये।^६

सूरदास का काव्य भावों का उमड़ता हुआ सागर है। इसीलिए कवि की भावाभिव्यक्ति ने भाषा की सीमाओं की ओर अधिक ध्यान नहीं दिया है। यही कारण है कि सूर-साहित्य में चमत्कारपूर्ण वक्र-कथन भरपूर मात्रा में मिलते हैं। पं० रामचन्द्र शुक्ल का मत है—

'सूर में जितनी सहृदयता है, उतनी ही आम्बिवग्धता।' सूर का आम्बैदग्ध्य सहृदयता से समन्वित है और इसीलिए उनके पदों में अलंकारों का कृत्रिम प्रयोग नहीं दिखाई पड़ता। अलंकारों का प्रयोग कवि ने सौन्दर्य-बोध के लिए ही किया है और वह अत्यन्त स्वाभाविक जान पड़ता है। सूर की रचनाओं में मुख्यतः उपमा, रूपक, उत्प्रेक्षा, रूपकातिशयोक्ति,

१. सूरसागर, ना० प्र० स०, दशम स्कन्ध, पद २४२७।

२. वही, पद १६८।

३. भ्रमरगीत सार, आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, पृ० ११६।

४. सूरसागर, ना० प्र० स०, पद १०४८।

५. वही, ना प्र० स०, दशम स्कन्ध, पद २५११।

६. वही, पद ४११८।

प्रतिवस्तुपन्ना के ही दृश्य होते हैं। कवि का हेतु रूप-नी-दय विनय द्वारा भाव-मोह्य का पोषण करना था। अब उनके काव्य में शब्दालंकारों की अपेक्षा अर्थालंकारों का ही प्रयोग अधिक हुआ है। शब्दालंकारों का उपयोग मूरदास ने केवल 'साहित्यरत्नरी' में किया है। शब्दालंकारों में उन्होंने यमक, अनुप्रास, स्तंभ, बीप्सा और वक्त्रोक्ति का ही विशेष रूप से प्रयोग किया है। स्तंभ और यमक कवि ने दृष्टिकूट पदा में पर्याप्त मात्रा में मिले हैं। 'अनुप्रास का प्रयोग तो मूर-नाट्य में अत्यंत ही स्वाभाविक है, क्योंकि अनुप्रास द्वारा यहाँ एक ओर ध्वन्यात्मक सौन्दर्य का विधान होता है, वहीं दूसरी ओर उससे वातावरण की मृदुति भी होती है। बीप्सा अलंकार कवि के हृदय की मूर्ति भावना का ही परिचायक कहा जा सकता है, क्योंकि उसका प्रयोग उन्होंने राधा और कृष्ण के अंग प्रत्यंग के सौन्दर्य रस गान से युक्त न होकर बार-बार स्वरूप वर्णन में किया है। वक्त्रोक्ति का प्रयोग व्यंग्योक्तिपदा में है। व्यंग्य को शृंगार रस का सर्वस्व कहा जा सकता है और शृंगार के उपयोग और विधायन— दोनों ही पक्षों में प्रेमी और प्रेमिकाओं द्वारा इसका आधार घट्टन किया जाता है। मूर का काव्य में व्यंग्य को भी महत्वपूर्ण स्थान मिला है। उनका वास्तव्य में भी हमें व्यंग्य के दृश्य होते हैं। किरहिणी गोपियों की उक्तियाँ या उनके भावाँ व साथ व्यंग्य को भी लेकर निकलती हैं, इसलिए उनमें वक्त्रोक्ति के सुन्दर उदाहरण मिले पड़े हैं। मूरदास ने सगच्छक का प्रयोग सबसे अधिक किया है। निम्नलिखित पद में मूरदास पतिनों के राधा विनित्त हुए हैं—

हरि हों सब पतितान को राधा

निदा परमुक्तपूरिबहो जग, यह तितान निज बाजा।

तला देज सब सुभाग मनोरथ, बारी लक्ष्म हमारी।

मनो काम कुमति शीवे को, जोष रहत प्रतिहारी।

जब बहवार बढपो दिगबिबयी, सोम छन करि सीत।

कीज भसत-सगति की भेटे, ऐसी हों मैं ईन।

भोह भय बारी गुन पावत, माग्य दोष अपार।

मूर माप को गड़ हड़ को-हो, मुहकम साह बिचार।^१

इसी प्रकार साप्ताहिक विषयों का भाव-भावकर कवि अन्त में भगवान् से कहता है—

अब ही नाच्यो बहुत गोपाल।

काम ज्योष को पहिर धोतना कठ विषय की माल।

महामोह के पुनुर बासत निदा-साध रसाल।^२

अप्रस्तुत प्रशंसा का बहुत ही सुन्दर प्रयोग निम्नलिखित पद में हुआ है जहाँ भाव

क माध्यम से भावा का सुन्दर वर्णन हुआ है—

भाषी जू यह मेरी इक भाव।

भाव भाज तेँ भाव भागे बई, स साह तेँ चराह।

१ मूर और उनके साहित्य, डॉ० हरब्रान्जान शर्मा, पृ० ४३६-६० से उद्धृत।

२ मूर संग्रह (छमा) पृ० १४४।

३ यही, पृ० १४६।

यह अति हरहाई हटकत हूँ, बहुत अमारग जाति ।
फिरति बेद-धन-ऊख उखारति, सब दिन अरु सब राति ।
हित करि मिले लेहु गोकुल पति, अपने गोचन मांहि ।
सुख सोऊ सुनि बचन पुन्हारे, देहु कृपा करि बांहि ।
निधरक रह्यो सूर के स्वामी, जनि मन जानो फेरि ।
मन-ममता रचि सौं रसवारी, पहिले लेहु निवेरि ।^१

कुण्ठ की मुख-छवि-वर्णन के प्रसंग में उल्लेख का एक उदाहरण देखिए—

मुख-छवि कहा कहीं बनाइ ।
निरखि नितिपति वदन-सोभा गयो गगन दुराइ ।
अमृत अलि मनु पिबन आए, आइ रहे लुभाइ ।
निकसि सर तैं भीन मान्यो, सरत कीर छुराइ ।^२

इसी प्रकार प्रतीप, सन्देश, अतिसयोक्ति, सम्भावना, व्यतिरेक, अपह्नुति आदि के उदाहरण भी द्रष्टव्य हैं—

प्रतीप

मुख-छवि देखि हो नन्द धरनि ।
सरप निति को अंगु अगनित इन्दु आभा हरनि ।
ललित भी गोपाल-सोचन-सोल-आँसु-ठरनि ।
मनहुँ वारिज निर्यकि बिभ्रम, परे पर-जल परनि ।
कनक-मनि-मय-जटित-कुण्डल-ज्योति जगमग करनि ।
मित्र-मोचन मनहुँ आए, सरल गति हूँ सरनि ।
कुटिल कुन्तल, मधुप मिलि मनु, कियो चाहत सरनि ।
बदन कान्ति विलोकि सोभा सके सूर न धरनि ।

अतिसयोक्ति

जब मोहन कर गही मयामी ।
परबत कर डधि, माट, नेति, बिल उबधि, सैल, वायुकि भय मानी ।
कबहुँक तीनि पैग भुव आपत, कबहुँक देहरि उलँधि न जानी ।

रूपकालिदायोक्ति

संजन, मीन, भृंग, वारिज, मृग पर हग अति रचि पाई ।

व्यतिरेक

उपमा नैन न एक रही ।
कवि जन कहत-कहत सब आए, सुखिकरि तारि कह्यो ।
कहि चकोर विधु-मुख विधु जीयत, अमर रही उड़ि जात ।

१. सूर सागर (संग), पृष्ठ ५१ ।

२. वही, पृष्ठ ६७० ।

हरि-मूल-कमल-कोष बिहारे सैं, दाते बत कहरान ।
ऊयो बाधक व्याघ्र हूँ घाए, मृत सम क्यों न पतात ।^१

अपहृति

बालक न होइ बोट विरहिनी नारि ।

अजहूँ पिय पिय रजनि सुरनि करि भूँटोह भोगन धारि ।^२

नन्ददान ने जलसार प्रयोग में कई विभिन्न चोटियों का प्रयोग करते हैं। रास-वचनवाची में उन्होंने अधिकतर साम्यमूलक अप्रस्तुत योजनाओं का ही प्रयोग किया है। रूप-वाक्य और गुण-वाक्य का एक उदाहरण देखिए—

कृपा रस रम-ऐन नन रासन रतनारे ।

कृष्ण रत्नासव पाव अतिस कुछ घूम घुमारे ।^३

साम्य मूलक अप्रस्तुत-योजना में कृष्णविराजित जलमयों का प्रयोग करके उन्होंने सौन्दर्य और अनुभूति का भाग-कोचन-भाग प्रस्तुत किया है। इनका एक उदाहरण है—

कोमल निरम अक्षयिमा बन में व्यापि रती अत ।

अनखिल खेल्थी पाव घुमहि पुरि रह्यो गुलाब अत ॥

नन्ददास की अप्रस्तुत योजनाओं में काव्यविराजित का एक दूसरा उदाहरण है—

मद-मद बलि बाह बरिबा अत छवि पाई ।

अनखिल है पिय रमा रमन की मनु तकि छाई ॥^४

अतिरिक्त के चमत्कार और अनुपमि का एक उदाहरण देखिए—

बा सुहरि की दसा देखि कहत न बनि आव ।

बिरह भरी पुतरी सु होई तो कृष्ण छवि पाव ॥^५

अद्यानुप्रास, द्वैकानुप्रास और कृतानुप्रास का एक उदाहरण देखिए—

ए चदन ! कुलमदन सब कहूँ अरन सिराबहु,

मद नदन जगज्जन, चदन, रमहि मितावहु ।^६

पुनरुक्ति प्रकाश और समक व कुछ उदाहरण हैं—

छोटी तो कहैया, मुख मुरली मयुर छोटी

छोटे-छोटे ग्यास-गाल, छोटी पाव विरह की ।

छोट-छोटे मृदल नाम, मुनिव ॥ के छूटे ध्यान

छोटे पर छोटी तट छूटी अलखन की ।

१ कृतानुप्रास, पद ४३३० ।

२ बह। (वे० प्र०) पृ० ४३६ ।

रस-वचनवाची पृ० २ दो० २ ।

बही, पृ० ७, दो० ४२ ।

बही, पृ० २४ दो० ४४ ।

रूप-वाक्य, अद्यानुप्रास, रस-वचनवाची, अमरलदास पृ० ११ ।

छोटी-सी लकुटि हाथ छोटे-छोटे बछरा साथ ।
छोटे से कान्हें देखन गोपी आई धरन की ।^१

× × ×
रही न तनक अमेठ तुम बिन नन्दकुमार पिय
निपट निलज यह जेठ घाय-घाय बधुवन गहे ।^२

चतुर्भुजदास के अलंकारों का प्रयोग भी परम्परागत है । जैसे—

उपमा कहौ न जाइ सुन्दर मुख आनन्द ।

सातक वृन्द नन्दन प्रफटे पूरनचन्द ।^३

पुरुष की रस-लोलुप और स्त्री की एकनिष्ठ भावनाएँ भी परम्परागत उपमानों के माध्यम से ही व्यक्त की गई हैं—

हम वृन्दावन भासतो तुम भोगी भौर भुवाल हो ।^४

एक रूपक में कवि कहता है—

रजनी राज तियो निकुंज नगर की रानी ।

मवन महीपति जोति यहाँ रजु जम-जल सहित जंभानी ।

परम सूर सौन्दर्य भृकुटि घनु अगियारे नैन बाल संधानी ।

वास चतुर्भुज प्रभु विरिधर रस-सम्पति विलसी यों मनमानी ।^५

छीतस्वामी और परमानन्ददास के काव्य में अलंकारों का स्थान बहुत महत्वपूर्ण नहीं है । यदि कहीं अलंकारों का प्रयोग हुआ भी है तो वह अधिकतर विचारों या सिद्धान्तों की व्याख्या के लिए ही हुआ है । जैसे—

ओ बिटुल आगे धीर पग्य जस जसकूप ।^६

श्री उपमान का दूसरा प्रयोग श्रीकृष्ण के रूप-चित्रण में हुआ है ।

नैननि निरखें हरि के रूप ।

निकसि सकत नहिं लावनि-निधि तै भानों पर्यो कोऊ रूप ।^७

छीतस्वामी के अनुप्रास का एक उदाहरण देखिए—

आयो रितुराज साज पंचमी बसन्त आज

औरे हुम अति अनूप अम्य रहे फूली ।

बेली लपटी तमास सेत पीत कुसुम लाल,

उड़वत रंग स्थाम भाम भँवर रहे भूली ।^८

सूरदास की ही भाँति गीरांवाई का काव्य भी यावमय है । उनके पदों में विरहिणी की तीव्र

१. नन्ददास ग्रन्थावली, रासपंचांग्यायी, अवरत्नवास, पृ० ३३८ ।

२. वही, पृ० १६६ ।

३. चतुर्भुजदास, पृ० ४३ ।

४. वही, पृ० १२८ ।

५. वही, पृ० १५८ ।

६. छीतस्वामी और उसके पद, पृ० १० ।

७. वही, पृ० ४६ ।

८. वही, वि० वि० काँग्रेसली, पृ० २० ।

वेदना है। यत करने पदों में अलङ्कारों का समवेत स्वाभाविक ही है। उनसे काम में रूपक के ही अधिक उदाहरण मिलते हैं। जैसे—

ज्ञान की होत ब्रंषो प्रति भारी

उपमा, उपमेगा, अप्रयुक्ति, विभावना, विभावोक्ति, अर्धान्तर्याम, स्तेप, बीप्ता, अनुपात के निम्नलिखित उदाहरण भी द्रष्टव्य हैं—

उपमा

जस दिन कंसल काह दिन रजनी, वे दिन जीवन साथ ।

उत्प्रेक्षा

कुण्डल की झलक-झलक, कपोलन पर छाई ।

मनो मोन सरवर तमि मवर मिलन छाई ॥

आप्रयुक्ति

गिरुता गिरुता बंस गया, रेतों सांगलिया की लारी ।

विभावना

बिनि करताल पनायज बाजे, झलह्व की झलहार रे ।

विभावोक्ति

बसो मोरे जंजन में न-दलान ।

अर्धान्तर्याम

हेरी म्हां दरद रिवाणी, म्हां दरद न जाण्या कोय,

घादल रो गन घादल जाख घोर न जाणें कोय ।

जोहर की गन जोहरी जाण, क्या जाण्य निज सोय ।

स्तेप

झोह निरनिद नां मिला लीवरो ।

सोत निली तन जाती ।

बीप्ता

अग्नि-अग्नि व्यस्तुल मई

मुनि धिय-धिय जानी हो ।

अनुपात

समरप सरल सुम्हारी साहये

सरल सुधारण काज ।

इन उदाहरणों से स्पष्ट हो जाता है कि मीरा ने काम्य में अलङ्कारों का पर्याप्त प्रयोग हुआ है, पर उन्हें काम्य के सौन्दर्य-वृद्धि के लिए बल्बुबक नहीं ठूना गया है, अपितु भावना को गहराई और अनुप्राण की तीव्रता के कारण ही काम्य में उनका समवेत अर्थपूर्ण स्वाभाविक रूप से हो गया है।

पहले कहा गया है कि अलङ्कार कानन का एक आवश्यक अंग है और वाक्य-सज्जा

असिम्पत्ति की पूर्ति के लिए वाप-से-आग हो जाता है। वेषव की मति वि कविता-नामिनी को बड़ा अनुहारों से सज दे तो दूसरी बात है पर ऐसी दशा में

में वे काव्य के सौन्दर्य के साधक न रहकर बाधक बन जाते हैं और काव्य का स्वाभाविक सौन्दर्य कृत्रिम जगमगाहट से डंक जाता है।

हिन्दी कृष्ण-भक्त कवियों की ही भांति मराठी कृष्ण-भक्त कवियों की रचनाओं में भी अलंकारों का पर्याप्त प्रयोग हुआ है, परन्तु मराठी के भक्त-कवियों का अलंकारों के प्रति एक विशिष्ट दृष्टिकोण रहा है। उन्होंने अपने काव्य में अलंकारों को केवल प्रयुक्त ही नहीं किया, बरन् उनके गुणों पर भी उन्होंने प्रसंगवश विचार किया है। 'ज्ञानेश्वरी' के उपसंहार में ज्ञानेश्वर कहते हैं—

लखु कैता घडिजे । प्रमेय कैसे यां चढ़िजे

अलंकार म्हणिजे । काह तें नैलें ॥^१

(शब्द का कैसे प्रयोग करना चाहिये, प्रतिपाद्य विषय का किस प्रकार निरूपण करना चाहिए तथा अलंकार किसे कहना चाहिए, यह सब मैं नहीं जानता।)

तथा,

जैसे प्रांगिचेनि सौन्दर्यपणें, सेखेयांसि प्रांगिचि होय सेलें

तेथ अलंकरलें कवण कवणें, हे निवेवेना ॥^२

(सुन्दर शरीर पर अलंकार पहनाने से शरीर में जो सुन्दरता आती है, उससे अलंकारों का शरीर ही अलंकार बन जाता है।)

उपभुक्त दोनों ओबियों से काव्य-मृजन के लिए काव्य-गुणों की आवश्यकता अति-तार्थ होती है। इसी प्रकार एक दूसरी ओबी में भास्कर कवि कहते हैं—

पुराणीचे दलवाडे । रसालंकारे सावडे

मृणेनि भावो न निबडे । कला बिवांसि ॥^३

(रस और अलंकार के विषय में कलाकार गरीब और भोले होने के कारण समूह के अर्थ को ग्राह्य नहीं समझते।)

तुकाराम कहते हैं—

शब्दाचीया रत्नेकरुती अलंकार, तेथे विश्वम्भर पूजियता ॥^४

येथे अलंकार शोभती सकल । भाववले फल इच्छेयेतें ॥^५

(शब्द के रत्नों से अलंकार बनाकर उनसे विश्वम्भर की पूजा की। यहाँ सभी अलंकार शोभायमान हैं और यह सब भावों की प्रवृत्ता के ही कारण है।)

संत ज्ञानेश्वर द्वारा प्रयुक्त अनुप्रास का एक उदाहरण देखिए—

ऐसे निजजनानवें । तेथें जगदादिकदें ।

चोसिलें मुकुन्दे । संजयो म्हणें ॥^६

१. ज्ञानेश्वरी, १८.१७४६।

२. वही, १०.१४३।

३. उद्बलगीता, ११।

४. तुकाराम गाथा, अंश ४००४।

५. वही, अंश १०१३।

६. ज्ञानेश्वरी, १९।२३६।

उनका काव्य उपमा, दृष्टान्त, रूपान्तर, उल्लेख, निदर्शना, अनवय, अपह्नुति, एकावगी इत्यादि अलंकारों का परिपूर्ण है। उमा और दृष्टान्त अलंकारों का तो बहुत ही प्रयोग हुआ है। उमा का एक उदाहरण देखिए—

कों पालाका मेरु असा रहस्य मिरचनसे संसा।^१

(अनुनय का रस पनपारी मेरु पवत के समान है।)

निम्नोक्त ओविया में दृष्टान्त अलंकार का प्रयोग हुआ है—

तो तू परब्रह्मचि असके। भग्न रहें दिगताति हस्तोदके।

तरी छाता मेरु कासया के। देखावा बचने।

को चन्द्रबिम्बाचा गाभारा। रिमातिमावरिहि उमारा।

परि रागवणे गाझपरा। बोला हे तुम्ही।^२

(ऐस तुम परब्रह्म को माग्य न मेरे हाथ पर उरक छोड़ार मुझे दाा दे दिया है। तो भग्न भूत ही कहाँ ? उसे गौन और पहाँ देवे ? यदि यह कहा जाए कि चन्द्रमा की किरण के अन्तर्भाग में प्रवेश कर लेने पर भी गर्मी लग रही है, तो ऐसा कहना शोभा नहीं देगा। परन्तु हे धीवृष्ण, आज अपने वटपन्न में असम्बद्ध बातें कर रहे हैं।) अनवय का उदाहरण है—

जैसी अमृताची चवी निर्वारिजे।

तरी अमृताचि सारिती स्मरणिजे।^३

(अमृत के स्वाद का वणन किया जाए तो उसे अमृत के समान ही कहना होगा, उसी प्रकार ज्ञान की गान की ही उमा देनी होगी।)

मराठी में कवियों के पंक्तियों में आये हुए अलंकार वाचक शब्दों का सूक्ष्म विवेचन करते हुए डॉ० माधव गोपाळ देशमुख कहते हैं—

‘उपमा, श्लेष तथा वणन—इन शब्दों के उल्लेख करते बिन्दित होता है कि ‘जानेवर और महानुभाव कवियों के समय में साहस्यमूलक अलंकारों के विषय में संस्कृत साहित्य-शास्त्र की देखते हुए एक स्वतन्त्र तथा पृथक् दृष्टिकोण का। संस्कृत में भिन्न वस्तुओं के साधर्म्य की ही उपमा कहा गया है। यद्वा साधर्म्य यदि समानता अथवा तुलना से दिखाया गया हो तो उसे स्वतन्त्र अलंकार नाम नहीं दिया गया है परन्तु महानुभाव कवियों के विचार में वही उपमा अथवा साधर्म्य है।’^४ वे आगे कहते हैं—‘प्राचीन मराठी कवियों की श्लेष शब्द की अनेकता का अर्थ कमियेन नहीं था। उन्होंने उपमा श्लेष तथा वणन की परम्परागत साहित्य शास्त्र से भिन्न अलंकार माना है। उपमान और उपमेय का तुल्य भाव हो तो ‘उपमा’ होती है। तुल्य भाव बिगाड़कर उपमान की रूपण देने से श्लेष होता है और श्लेष उपमान देकर उपमेय की प्रशंसा करने से वणन अलंकार होता है।’^५

१ शनिवरी, १११३६।

२ वही, २०।१२२-२३।

३ वही, ४।१८३।

४ मराठीय साहित्य शास्त्र, डॉ० माधव गोपाळ देशमुख, पृ० १७६।

५ वही, पृ० १८३।

इतना अवश्य है कि मराठी के कवियों की अलंकारों के विषय में अपनी निजी धारणाएँ होते हुए भी उनके काव्य में परम्परागत वर्णित अलंकारों का प्रचुर मात्रा में प्रयोग हुआ है। ज्ञानेश्वर, एकनाथ, नामदेव और तुकाराम ने उपमा, रूपक, हृष्टान्त आदि का बहुलता से प्रयोग किया है। महानुभाव कवि नरेन्द्र का 'रुक्मिणी-स्वयंवर' अलंकार वैभव का आगार ही है। उन्होंने उपमा, हृष्टान्त, उत्प्रेक्षा, अपह्नुति तथा रूपक का विशेष रूप से प्रयोग किया है, तथापि उत्प्रेक्षा और अपह्नुति की ओर उनकी सबसे अधिक रुचि रही है। कुछ उदाहरण देखिए—

उपमा

कास्मिराचिये करंडिये जैसे : मोरिल भूति प्रकाते ।

पातळा नुपडेयांनुनि तैसे : आबएव दसता ती ॥

(पारदर्शक स्फटिक पात्र में रखी हुई प्रतिमा के समान बारीक वस्त्र में से उनके अवयव सुन्दर दिखाई दे रहे थे।)

उत्प्रेक्षा

तत्र उचित-चन्द्रिका भूणे : सूर्या अस्तावलीं होत उपेणें
जैसे तेजाचें साठवते धोपणें : मडीं पवळेपाचां
कों कुंकुम-बर्मां सरावू : सोंपावत शृंगार-विहंगू
कीं त्रिनेत्रें तापला अनंगु : रिपत पश्चिम-समुद्रीं
कीं डेबिला प्रकाशाचा मुढा : पाताळीं येणे होत गरडा
कीं श्रीकृष्णें अघिला पद्ममिली कडां : कमळ-कांतिचेनि
कीं संध्या-सरोवरीं सारसीचा गिबसू : कलं आला सोनेषाचा सारसू
तैसा सूर्या होताय प्रवेशु : अस्तावलीं ।^१

(अस्तावली के सूर्य का वर्णन करते हुए कवि कहता है—जब चन्द्रिका उचित हो कहती है—“अस्तावली पर सूर्य का आगमन ऐसा लग रहा है मानो भूगर्भ के मध्य में प्रकाश की राशि संग्रहीत हो उठी हो या अस्तमान सूर्य पर अनुरक्त शृंगार विहंगु झपट पड़े हों, या भगवान् त्रिनेत्र की क्रोधान्ति से वस्तु मय पश्चिमी सागर में क्षिप्त रहा हो, या प्रकाश का पुंज पाताळ जाने की बात सोचकर आरक्त हो रहा हो, या श्रीकृष्ण ने पश्चिमी तट पर कमल-कान्ति का अर्घ्य दिया हो, या संध्या-सरोवर में सारसी को खोजने के लिए सोने का सारस आ गया हो।) ”

अपह्नुति

की चन्द्र नह्ने ते स्वेत द्वीप : माझारि सांवळे ते श्रीकृष्णाचे रूप
घरि टाकोमि पाहों आले स्वरूप : श्री कश्चराचें
कों भुगोलाकाचां प्रासादीं जैसा : गाळिवा अमृताचा आरिसा
तेथ श्रीकृष्णाचा बिबला ठसा : कसंशु नह्ने तो ।^२

(चन्द्रोदय का वर्णन करते हुए कवि कहता है—या वह चन्द्रमा न होकर स्वेत द्वीप हो।

१. नरेन्द्र कवि रूक्मिणी स्वयंवर, सं० टो० वि० भा० कोसते, पृ० ५६ ।

२. वही, पृ० ४२ ।

चन्द्रमा का कतब धीवृष्ण का ही साँवग रूप हो, जो श्री चन्द्रघर (महानुभाव पद्म के प्रवृत्त स्वामी चन्द्रघर, या धीवृष्ण के ही व्यवहार माने जाते हैं) का स्वल्प देगने के लिए उभर आया हो, या चन्द्रमा भू-गोल के प्रसार में छन हुए अमृत का आईना हो। चन्द्रमा में धीवृष्ण का रूप ही विद्यमान हुआ है। बट बलर नहीं है।)

नरेन्द्र की ही भाँति भास्वर कवि का काव्य भी पल्लवकारों तथा अर्धाङ्गारों से भरा पड़ा है। मुख्य अलंकार हैं उपमा, उत्प्रेक्षा, हस्तान तथा वधक।

नामदेव की वक्रांति का एक सुन्दर प्रयोग निम्नोक्त पंक्तियों में देखा जा सकता है—

पतीतपावन नाम ऐकुनी आलों भी दारा।

पतीतपावन न होति मृगुनी जातों मायाय ॥

येतो तेह्नां बेसी हेता अससी ऊदार,

काय बेवा रोषु तुमचें हृषणाचें दार।^१

(आप पतितपावन हैं, यह सुनकर ही मैं आपके द्वार आया था, परन्तु आप पतितपावन नहीं हैं इसलिए अब काँस जाता हूँ। आप इतन उदार हैं कि पहले सेते हैं श्रम वहीं देते हैं, इसलिए हे भगवान्, आप जैसे कृष्ण का द्वार मैं क्योंकर रोने पहुँचूँ।)

सप्त मुक्त्याय के काव्य में अनायाम ही अनुप्रास, हस्तान, उत्प्रेक्षा आदि अलंकारों का समावेश हो गया है। कुछ उदाहरण दक्षिण—

अनुप्रास

चिल्लोनिवा पाहे पुण्याचर परिमल।^२

हस्तान

निर्मातृवासी अता मावडे अरसा,

मूर्त्तानाहीं तता शास्त्रबोध।^३

(जिस प्रकार नष्ट हो अस्ति को आईना नहीं जाता, उसी प्रकार मूर्त व्यक्ति को शास्त्रबोध नहीं हुआता।)

उत्प्रेक्षा

हरिनामबेती बावली विस्तार

पत्नी पुष्पी भार बोल्हावळी

केवे भाग्यदा भवा होई पतिराज

साधवया कात्र तृप्तोचें दा।^४

(हरिनाम रूपी लज्जिता जहाँ पनपो और प्रलीने हो, वहीं हे मेरे मन, तुम पक्षीराज बनकर कृपित का काय साधने के लिए विराम करो।)

दामोदर पद्धि, श्रीधर, मोरोपन्थ आदि आदि शरवर्ती कवियों का काव्य तो अलंकारों की निर्धि हो माना जाता है। इन कवियों की अलंकार योजना से उनकी कविता-

१. मराठी भाषा, दा० ज० शिखरे पृ० ३७।

२. तुकाराम, दा० ग० बर्दे, पृ० १४८।

वहाँ, पृ० १४३।

वहाँ।

कामिनी अधिक शोभायमान ही हुई है, बोझिल नहीं। इन उदाहरणों से स्पष्ट हो जाएगा कि हिन्दी के कृष्ण-भक्त कवियों की ही भांति मराठी के कृष्ण-भक्त कवियों के काव्य में अलंकार-योजना परम्परागत होती हुई भी उसका विचान भावामिष्यजना के लिए ही हुआ है।

मनोरंजक एवं कल्पनामय वाक्य-रचना को काव्य कहा जाता है। ऐसी रचना गद्य में हो सकती है और पद्य में भी। पद्य रचना में पाद या चरण हुआ करते हैं। ये पाद या चरण गद्य-रचना में नहीं होते। यही गद्य और पद्य में अन्तर है। छंद तथा संगीतात्मकता इसके अतिरिक्त पद्य में लयबद्धता होती है। पद्य की रचना जिन निश्चित नियमों से होती है उन्हें छन्द कहते हैं। लय के विषय में लीलाधर गुप्त लिखते हैं—

“लय को उत्पत्ति अन्तर्वेग से है और अन्तर्वेग को उत्तेजित करने की उसमें विशेष क्षमता है। लय हमें हँसा सकती है; लय हमें रुला सकती है; लय हमें आकृष्ट कर सकती है; लय हमें उत्कृष्ट कर सकती है; लय हमें सुला सकती है; लय हमें अगा सकती है; लय हमें शांत कर सकती है; लय हमें उन्मत्त कर सकती है; लय हमें संसार में अनुरक्त कर सकती है। लय हमें उदासीन कर सकती है, लय हमें हमारा सच्चा रूप दिखा सकती है, लय हमें ब्रह्म-भ्राष्ट्र की ओर उन्नत कर सकती है, लय हमारे शरीर में हरकत कर देती है; हम ताल देने लगते हैं, हम नाचने लगते हैं। लय हमारे हृदय, हमारे फेफड़े, हमारी नाड़ियों को प्रभावित कर देती है। लय के प्रभाव के हेतु लय का विवेक रूप प्रयोग होना चाहिए। भाव की जहाँ जैसी गति हो वहाँ वैसी ही लय होनी चाहिए।”^१

आगे चलकर गुप्तजी पद्य की लय पर प्रकाश डालते हुए लिखते हैं—

“पद्य की लय में एकलम्पता और नियमितता होती है। उसमें लय और पद का ढाँचा भी होता है, ऐसा व्यवस्थित ढाँचेदार पद ही छन्द होता है। छन्द का काव्यात्मक मूल्य और भी अधिक है। छन्द प्रवेक्षण (Anticipation) की प्रवृत्ति को उत्तेजित करके पादों का एक-दूसरे से सम्बन्ध प्रतिष्ठित कर देता है। छन्द विस्मय द्वारा चेतना को घीमा करके मोह-निद्रा-सी ले जाता है और सुविकारिता, सूचकता और संवेदनशीलता की वृद्धि करता है। छन्द अपनी गति और ध्वनि से अर्थ प्रकाशन करता है। यदि अन्तर्वेग गति तीव्र हो, तो छन्द उसकी तीव्रता कम कर देता है और यदि अन्तर्वेग मन्द हो, तो छन्द उसको उत्कृष्ट कर देता है। छन्द कविता का वातावरण उपस्थित कर देता है; काव्यात्मक अनुभव को छन्द साधारण जीवन के रोगों से धृक् कर देता है। छन्द काव्यात्मक अनुभव की अभिव्यक्ति को स्थिर और परिभाषित कर देता है। छन्द कल्पना को प्रज्वलित करके कवि को ऐसी दृश्यमान और श्रोतव्य प्रतिभाएँ प्रदान करता है, जिनसे उसके अनुभव की अभिव्यक्ति स्पष्ट और प्रेरक हो जाती है।”^२

इस विवेचन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि काव्य की कलात्मकता में छन्दों का एक विशिष्ट महत्त्व है और इस महत्त्व को बहुत प्राचीन काल से स्वीकार किया गया है।

१. पाश्चात्य साहित्यालोचन के सिद्धान्त, लीलाधर गुप्त, पृ० २२६-२७।

२. वही, पृ० २२५।

गाम्भी, त्रिष्टुप, अनुष्टुप, जगती आदि वैदिक छन्द और मन्दाकाता, द्रुतविलम्बित, सादू ४ विनीकित, गिचरिणो आदि लौकिक संस्कृत के छन्दों का इसी छन्द के आधार पर विधान हुआ है।

छन्द शास्त्र की इस परम्परा का पालन काव्य के अनिवार्य तत्त्व के रूप में मराठी और हिन्दी के कृष्ण भक्ति-काव्य में स्वाभाविक रूप से हो चुका है। हिन्दी भक्त कवियों की रचनाएँ गेय पद संगीत में होने का कारण उन्नीसवीं शताब्दी के अन्तिम पद्य-काल पर आधारित हैं और इसलिए छन्द-शास्त्र की बहिन नगोटी पर उन्हें नहीं बसा जा सकता। हम पहले कह चुके हैं कि अष्टछाप के अधिकांश काव्य की रचना जीवन के लिए ही हुई है, मत पितल शास्त्रीय छन्दों की अपेक्षा समीत शास्त्रीय राग रागिनिर्मा ही उनके काव्य में गिर्वाई गयी हैं। ठीक यही जान मीरा ने वरों के बारे में भी बहो जा सकती है। उनके सभी पद झलार पर गाये हुए पद हैं। इसलिए उच्च पदों में मावों की अभिव्यक्ति और समीत की सकार का प्रभुता समन्वय हुआ है। फिर भी मीरा के काव्य में कम से-कम पन्द्रह छन्द मिलते हैं, जिन में मुख्य हैं—सरसी, सार, विष्णुपद, दोहा, उपमान, समान सर्वदा, शोभन, सादक, कुण्डल, चन्द्रायण।

डॉ० प्रमोदचन्द वर्मा ने अपने ग्रन्थ 'सूरदास' में सूर के छन्दोविधान पर विशेष रूप से विचार किया है और छन्दों की दृष्टि से 'सूरदास' के कथनात्मक एवं गेय सभी वर्णों का विन्मेषण करते हुए दिखाया है कि सूर की रचनाओं में निम्नलिखित छन्द हैं—^१

मगनात्मक प्रसंगों के छन्द—

- १ श्रीपद, श्रीपद, दोहा, रोला तथा उनसे निर्मित नवीन छन्द।
- २ पद (१०, ७) भातु (६, १२) कुण्डल (१२, १०) सुसता (१२, १०) पारिका (१२, १) उपमान (१२, १०) और (६, ६, ११) तोमर (१२, १२) शोभन (१४, १०) रूपमान (१४, १०) गीतिका (१४, १२) विष्णुपद (१६, १०) सरसी (१६, ११) हरिपद (१६, ११) सार (१६, १२) कावली (१६, १४) वार (१६, १२) समान-सर्वदा (१६, १६) मत्त-सर्वदा (१६, १६) हनाल (२०, १०) और हरिप्रिया (१२, १२, १०)

अन्य अष्टछाप कवियों की रचनाओं में निम्नलिखित छन्द प्रयुक्त हुए हैं—सार, श्रीपद, दोहा, रोला आदि। रोला छन्द का प्रयोग नन्ददास ने 'रुमिणी-मंगल', 'रास पदा' प्यासी और सिद्धान्त पद्याध्यायो में किया है। नन्ददास के 'भोवरपीठ' में रोला-दोहा का मिश्रित छन्द प्रयुक्त हुआ है।

मराठी कृष्ण-काव्य में छन्द विधान पर विचार करते समय विशेष रूप से ध्यान रखने योग्य बात यह है कि मराठी भक्त-कवियों का उद्देश्य अपनी रचना द्वारा लोक-आर्पण करना ही था।^२ इस कीर्तनोपयोगी काव्य की रचना करते समय उन्होंने इस दृष्टिकोण को बराबर ध्यान में रखा। लोक-आपण का वह उद्देश्य सभी पूरा हो सकता था जब वे लोक-आपण और छन्दों का प्रयोग करके अपने काव्य को सरल, सुवीर्य एवं लोकप्रिय

^१ सार, डॉ० प्रमोदचन्द वर्मा, पृ० १७२ तथा १७३।

^२ श्री बालदेव, काव्य-शास्त्र काव्य, न० २० पृष्ठ ४६, पृ० ४६।

बनाते । अतः जिन छन्दों का मराठी कृष्ण-भक्ति-शास्त्रा के कवियों ने प्रयोग किया वे सब-के-सब लोक-प्रचलित छन्द थे । ये छन्द इस प्रकार हैं—

ओवी—ओवी का अर्थ होता है—गुम्फित या ग्रथित । प्रत्येक ओवी में तीन चरण होते हैं । शब्द-योजना अनुप्रासयुक्त होती है और तीनों चरणों के अन्त में यमक होता है । चौथे चरण की स्थिति गाने की टेक के समान होती है । यह तीन पाद की पदावली एक भाव-विशेष को गुम्फित करने के कारण ही 'ग्रन्थ' कहलाती है । कहा जाता है कि ओवी का जन्म कहावतों और पहेलियों से हुआ है । ग्यारहवीं अताब्दी में रचित 'अभिलषितार्थ चिन्ता-मणि' में ओवी का उल्लेख है । ओवी जन-मनोहर छन्द है, यहाँ तक कि महाराष्ट्र की ग्रामवासिनी स्त्रियाँ अपने दैनिक व्यवहार के विविध प्रसंगों पर ओवियाँ गाती हैं ।

'ज्ञानेश्वरी' की रचना ओवी छन्द में ही हुई है । ज्ञानेश्वर के अतिरिक्त नरेन्द्र कवि, भास्कर कवि, संत एकनाथ, दामोदर पंडित आदि सभी ने ओवी छन्द में अपने काव्य की रचना की है । नरेन्द्र कवि का 'स्वामिणी स्वयंबर', 'एकनाथी भागवत', भास्कर कवि की 'उद्धव गीता' तथा 'शिशुपाल वध', दामोदर पंडित का 'वछाहरण' तथा मुक्तेश्वर का 'भारत' सभी ओवी-वद्ध ग्रन्थ हैं ।

अभंग—अभंग छन्द मराठी लोक-छन्द है । इसकी सम्पाई की कोई सीमा नहीं होती, इसीलिए इसे अभंग (अदृष्ट) कहते हैं । एक अभंग में दो से लेकर दो सौ चौक भी आ सकते हैं । अभंग के एक पंक्ति-समूह में चार चरण होते हैं और चार चरणों का एक चौक होता है । इन चरणों में गण, मात्रा और अक्षर का एक भी नियम लागू नहीं होता । ज्ञानेश्वर, एकनाथ, तुकाराम आदि ने ओवी के साथ-साथ अभंगों में भी पर्याप्त रचना की है । 'एकनाथी गाथा'^१ में एकनाथ के सारे अभंग संग्रहीत हैं । इन अभंगों में एकनाथ ने भागवत-धर्म का निरूपण और स्वानुभव का वर्णन किया है । स्फुट अभंगों की अपेक्षा शास्त्रानुसारक अभंगों में एकनाथ की वाणी अधिक रमणीय सिद्ध हुई है । पर तुकाराम के स्फुट अभंग ही अधिक सुन्दर और प्रभावोत्पादक बन पड़े हैं ।

भारुड—जनता में बहुत रुढ़ होने के कारण ही इस गीत-शैली का नाम भारुड पड़ा । इसमें सामाजिक पाखंडों के प्रति व्यंग्य किया जाता है । समाज की हडि पर व्यंग्य करना भारुड का मुख्य ध्येय है । व्यंग्य में बोध होता है, पर कटुता नहीं होती और इसलिए हँसी-हँसी में ही उपदेश दिया जा सकता है । भारुड की इस विशेषता के कारण ही यह गीत-शैली जनता में अत्यन्त लोकप्रिय हुई । पाखण्ड की खिल्ली उड़ाकर लोक में जागृति उत्पन्न करने के लिए यह शैली अत्यन्त उपयुक्त होने के कारण प्रायः सभी प्राचीन सन्तों ने इसका उपयोग किया है, पर, एकनाथ के भारुड अनूठे, तीक्ष्ण और मर्मस्पर्शी हैं ।

गौळण—गौळण का अर्थ मराठी में स्वालिन होता है । मराठी कृष्ण-भक्त कवियों ने 'गौळण'—अभंगों में गोपियों के कृष्ण-प्रेम को अभिव्यंजित किया है । तुकाराम ने कई गौळणें लिखी हैं । कई भक्त कवियों ने रागात्मिका वृत्ति को 'गौळण' कहा है, क्योंकि बहू श्रीकृष्ण की मुरली सुनते ही उसीमें तन्मय हो जाती है ।^२

१. एक नाथी गाथा, आक्टेट ।

२. हिन्दी की मराठी सन्तों की देन, आचार्य विनयमोहन शर्मा, पृ० २२८ ।

प्रसन्न—गङ्गाहवीं घाटीनी म इसना चलन आरम्भ हुआ । मकत रवियों ने मक्ति के पद गाने के लिए इसना प्रयोग किया है ।

साक्षी—सन तुकाराम न सागी छन्द का भी उपयोग किया है । सत तुकाराम को एक साक्षी का उदाहरण देखिए—

तुकाराम सञ्चितबाध रापु, संसा आपनी हान,
धेनु बधरा छोर ज्वाज, प्रेम म सुदे सात ।

आर्या—आर्या छन्द का प्रयोग मोरोपत ने बहुता से किया है । मोरोपत की आर्या और वामन पंडित के दत्ता मराठी साहित्य की प्रमुख निधि माने जाते हैं ।

घबळे—घबळे समस्त छन्द के समान चार चरणों का अनियमित अक्षर सम्मेलन का छन्द है । मराठी की आद्य कवयित्री महम्मदा खायी बखरर ने प्रमुख निधि नागदेवाचार्य की कवरी बहन थीं । बिकाह प्रसंग पर बाने योग्य कृष्ण मक्ति रत से परिपूर्ण 'घबळे' उन्हा लियो है ।

श्लोक—वामन पंडित ने अपनी रचना श्लोकों में की है । समस्त साहित्य की परम्परा का पालन महाराष्ट्र के पंडित कवियों का ध्येय था । छन्द चयन में भी उन्होंने समृद्ध-छन्द को ही अपनाया । वामन पंडित के दत्ता महाराष्ट्र के अत्यन्त लोकप्रिय हुए हैं । लोकगीत भी है—

सुलोक वामनाचा प्रतिद्वंद्वी वामन तुकाराम ।

ओवी मानेशाची किंवा आर्या समुत्पन्नाची ।

(यहाँ वामन पंडित के श्लोक, तुकाराम के अक्षर, ज्ञानेश्वर की ओवी तथा मोरोपत की आर्या प्रतिद्वंद्वी हैं ।)

लावणी—लावणी को मराठी में 'लावणी' कहा जाता है । यह गीत का एक प्रकार है । इसका काव्य से सम्बन्ध है । इसका मुख्य भाव शृंगार होता है । पेशवाशासीन महाराष्ट्र में विलासप्रियता की अभिवृद्धि के समय जाता लावणियों की और प्रवृत्त हुई थी । इस समय कई कवियों ने उत्तान शृंगारपरक कई लावणियों की रचना की थी । लावणियों का विषय मुख्यतः लीलात्मक होता करता है, परन्तु—

काहि के बनि रीझी है तो कविताई है,

न तब काविका गोविंद सुमिरन की ध्यानमें है

के अनुसार कई लावणीकारों ने अपनी लावणियों का विषय राधा-कृष्ण तथा महादेव-पार्वती की भी बनाया है ।

हिंदी के कृष्ण भक्त कवियों ने प्रभु के गुणगान के लिए ही अपने काव्य की रचना की थी तथा भगवान् के सम्मुख आ गकर स्तुतिजन का कार्य किया था । काव्य-सृजन का उद्देश्य भी श्रुति का गुणगान करना होन के कारण इस कवियों के काव्य में गेय तत्व की प्रधानता मिली । शक्ति-काव्य का चरम उद्देश्य आत्म उत्थान और परमानन्द की प्राप्ति होता है । यही उद्देश्य अष्टछाप के काव्य में भी अभिव्यक्त होता है ।

'कवि अपने साम्प्रदायिकविरूप के लिए चित्त-वृत्ति के स्वयं से नीति शास्त्र में अपने रचनाकारी उद्गारों की व्यक्त करता है । उक्त प्रकार से कोई विशेष संपर्क नहीं रखता पढ़ता । आत्म स्वरोप के लिए भक्ति भाव कविका दाखित एवं पाणि विचारों से विह्वल

होकर वह गीत की सृष्टि करता है। उसे गीत में एक अलौकिक ज्योति की अनुभूति होती रहती है और उसके संतःकरण में प्रकाश की उज्ज्वल किरणें प्रसारित होने लगती हैं। वह अलौकिक आनन्द में तन्मय हो जाता है। इस प्रकार के गीत पदों के रूप में मिलते हैं।”

इसके अतिरिक्त अष्टछाप के समय में म्हालियर, ब्रज और अकवरी दरवार संगीत के प्रधान केन्द्र थे। वृन्दावन में गोकुल और सोवर्धन के वैष्णव आचार्यों द्वारा प्रचलित कीर्तन में संगीत की साधना होती थी। बंगाल में चैतन्य महाप्रभु के उपदेश से हरिताम-संकीर्तन की जो संगीत-लहरी उमड़ी थी, उसका प्रभाव भी वृन्दावन पर पड़ा था। चैतन्य महाप्रभु विद्यापति की रचनाओं का गायन करके आनन्द-विभोर हो जाते थे। विद्यापति ने पद्महवी शताब्दी में संगीत और काव्य-कला से ओत-प्रोत पदावली की रचना करके हिन्दी गीति-काव्य की जिस नयी शैली का प्रचलन किया था, उसका विशेष प्रचार चैतन्य और उनके शिष्यों ने किया था। चैतन्य के वृन्दावन-निवासी शिष्यों द्वारा विद्यापति की रचनाओं का गायन होता था और उसका प्रभाव भी अष्टछाप की शैली पर पड़ा। इस गीतिमय वातावरण और कीर्तन की आवश्यकता के कारण ही अष्टछाप के कवियों की कृतियों में राग-रागिनियों का विधान हुआ।

सूर के पदों की श्रेयता के विषय में डॉ० मुंशीराम शर्मा लिखते हैं—

“इस गायन-शैली में ऐसी कौन-सी रागिनी है जो सूरसागर में न आई हो। कहा जाता है कि सूर के गान ऐसे राम और रागिनियों में है, जिनमें से कुछ के तो लक्षण भी अब प्राप्त नहीं हैं। ऐसी राग-रागिनियाँ या तो सूर की अपनी सृष्टि हैं या अब उनका प्रचार नहीं है।”^१ आचार्य रामचन्द्र शुक्ल कहते हैं—

“‘सूरसागर’ में कोई राग या रागिनी छुटी न होगी। इससे वह संगीत-प्रेमियों के लिए भी बड़ा भारी लजाना है।”^२

सूरदास की ही भाँति मीरा के पदों में भी वाना प्रकार की राग-रागिनियों का प्रयोग हुआ है। वस्तुतः गीतात्मकता ही उसके पदों की विशेषता है। कामधाम्य की तीन अनुभूति के कारण ही उसके पद गीतों में फूट पड़े हैं।

हिन्दी के भक्त-कवियों की भाँति यद्यपि मराठी के भक्त-कवियों ने अपनी रचनाएँ राग-रागिनियों की कसौटी पर नहीं कसी, फिर भी उनमें गीति-तत्त्व बराबर विद्यमान है। इसका ही नहीं, इन सभी संतो ने संकीर्तन की महिमा पर विशेष जोर दिया है और अपने काव्य का उपयोग कीर्तनों और ‘कथाओं’ के लिए करके समान को भगवद्-भजन की ओर अग्रसर करने के अपने उद्देश्य को पुरा किया है। अश्वमेध, ओवी, क्लोक, धबळे, गौळण आदि सभी भजनोंपयोगी छन्द हैं। संत नामदेव, एकनाथ, तुकाराम आदि के अश्वमेध महाराष्ट्र में आज भी गाये जाते हैं, परन्तु हिन्दी के भक्त-कवियों के पदों की भाँति उनके अश्वमेध या ओवियों शास्त्रीय राग-रागिनियों में नहीं है। उनमें गीतात्मकता की अपेक्षा भाव-तत्त्व का ही अधिक प्रावलय है। इस दृष्टि से मराठी कृष्ण-काव्य लोक-गीतों को संगीत-पद्धति के अधिक निकट प्रतीत होता है।

१. सूर चरित, तृतीय संस्करण, पृ० ३८३।

२. सूरदास, आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, तृतीय संस्करण, पृ० २००।

मराठी और हिन्दी कृष्ण-काव्य में भक्ति-पद्धति तथा दार्शनिक दृष्टि

भक्ति-पद्धति

भक्ति की उत्पत्ति मनु मानते हैं कि जिसका अर्थ है भगवत् । नारद भक्ति को परमप्रेम
रूपा और अमृतरूपा मानते हैं जिसे पाकर मनुष्य मुक्त हो जाता है ।^१ भगवान् को प्राप्त करने
के साधनों में व्रत, ज्ञान और भक्ति-मार्ग की गणना होती है ।
भक्ति का स्वभाव सरलता से साध्य होने के कारण आचार्यों ने भक्ति मार्ग को प्रमुखता
दी है ।^२ भक्ति-मार्ग का प्रमुख सम्प्रदाय भागवत धर्म है तथा प्रारंभ
'श्रीमद्भगवद्गीता', 'महाभारत' का 'भक्ति-योग', 'भागवतपुराण', 'हरिवंशपुराण' तथा दशम
आचार्यों के ग्रन्थ । भक्ति भाव है या रस इस विषय को लेकर विद्वानों के कई मत रह हैं ।
बोर्ड उसे रस मानता है तो कोई केवल भाव । रूप गोस्वामी ने 'हरिभक्तिरसामृतसिद्धि' में
भक्ति को रस मानकर उसका दार्शनिक विवेचन किया है । भक्ति का उदय दक्षिण में माना
जाता है । प्रसिद्ध है—

भक्ति प्रसिद्ध अजयि, लामे रामानन्द

वरगट किया कबीर ने सप्त द्वीप गव खण्ड ।

श्रीमद्भागवत में कहा गया है कि अनिमित्त भाव से अपने निरन्तर-नैमित्तिक कर्मों का
पावन करके अहिमा-सहिउ पूजा-अर्चा आदि अनुष्ठान करने वाला भक्ति और गुणों के अन्वय
भाव से ही मुक्त हो जाता है ।^३ गीता में भी इसी भाव की छवि है ।^४ भक्ति के ही
उपकरण माने गए हैं । इसीलिए भक्ति को नवधा भक्ति भी कहा जाता है । ये उपकरण हैं—
श्रवण, कीर्तन, स्मरण, पादसेवा, वचन वन्दन, दास्य, सख्य और आत्मनिवेदन । भक्ति के
अन्तर्गत भगवान् के प्रति भक्त का प्रेम भाव होना अनिवार्य है । भक्ति के बिना भक्त के जीवन
की समस्त गतिविधि व्यर्थ और व्यर्थ ही चलने वाली होगी है । भक्ति ही ऐसा व्यापक धर्म

१ 'सा तद्विन्दु परममेकं रूपं, अमृतसंस्था च, म० सू० १-३ ।

२ अन्यत्रमात्र सोपम्य भक्त्यै, म० सू० ५८ ।

३ साम्प्रदायिक, अ० १६, ख० २, श्लोक ११, १६ ।

४ गीता, १६, ४६ ।

है जिसका पालन मनुष्य-मात्र के लिए सम्भव है। हरि से पूर्ण अनुरक्ति होना ही भक्ति है। परन्तु मायामय संसार से अलिप्त हुए बिना मन हरि में अनुरक्त हो ही नहीं सकता। इसी-लिए कृष्ण-कवियों ने संसार और अन्य राधन-मागों की निन्दा की है और सांसारिक विषयों को बुरा-भला कहा है।

भगवद्भक्ति के लिए भक्त का भगवान् की शरण जाना अनिवार्य है। उसको कृपा से ही भक्त संसार के समस्त व्यापारों से विरक्त हो जाता है। भक्ति भवत के सम्पूर्ण भाव-लोक की अधिकारिणी होती है, क्योंकि संसार और प्रभु एक साथ दोनों के प्रति अनुराग सम्भव नहीं है। इसीलिए मराठी और हिन्दी के कृष्ण-भक्त कवियों ने बारम्बार संसार के प्रति वैराग्य की भावना बृद्ध करने की आवश्यकता पर जोर देकर राग-द्वेष को गंहित माना है। संसार के विषय में वैराग्य को हट करने से ही भक्ति पूर्ण होती है तथा उसमें आत्म-समर्पण का भाव आ जाता है। इस प्रकार संसार-सम्बन्धी बौद्धिक ज्ञान आत्मानुभूति में परिणत होकर भक्त हरिभजन को ही अपना एक-मात्र कर्त्तव्य समझने लगता है। भक्ति के लिए इष्टदेव का सगुण का अपेक्षित होता है। इसीलिए भक्त-कवियों का आराध्य निराकार ब्रह्म न होकर सगुण ब्रह्म होता है। तुकाराम कहते हैं—

इच्छितो स्यासी श्वाबै जी भस्वर ।

आम्हासी स्वरूपस्थिति चाड ॥^१

(जो तुम्हें निराकार देखना चाहते हैं उनके लिए मले ही निराकार बन जाओ, परन्तु हमें तो सुस्वरूप की ही इच्छा है।)

इसी प्रकार सूरदास की गोपी कहती है—

निरगुन कीन देस की बासो ?^२

तथा भक्तदास की गोपी सगुण की स्थापना का तर्क देती हुई कहती है—

जो मुख नाहिन हुती कहाँ किन माखन खायो

पाँहन बिन गो संग कही को धन-धन धायो ?

मराठी के कृष्ण-भक्त कवियों ने भक्ति के अन्तर्गत निवृत्ति-मार्ग और प्रवृत्ति-मार्ग दोनों का समन्वय किया है। सन्त तुकाराम तो सरल मार्ग का प्रतिपादन करते हुए कहते हैं—

न सगे साम्यास जाने वनांतरा । सुखे येतो धरा नारायण ।

(संन्यास लेकर वन में जाने की आवश्यकता नहीं। स्वयं नारायण ही घर पर आ जाते हैं।)

इसी प्रकार सन्त एकनाथ का कथन है—

अवताराचे सामर्थ्य पूर्ण । प्रपंच परमार्थी सावधान ।^३

(अवतार में पूरा सामर्थ्य होता है, वह प्रपंच और परमार्थ दोनों के बारे में सावधानी से काम लेता है।)

सम-दृष्टि को भक्ति का आवश्यक अंग मानते हुए सन्त तुकाराम कहते हैं—

१. श्री तुकारामजी गाथा (द्वितीयः), अंश २५, १४ ।

२. सूरसागर-सुधार, डॉ० धीरेन्द्र वर्मा, पृ० १६१ ।

३. सन्त दत्त स्याची सामाजिक फलसूक्ति, पृ० १२ ।

निय मस्तकीं धरिता । भेद भक्तांचा काडिता ॥^१

(विट्ठल की मूर्ति ने मस्तक पर शिवालिंग धारण करके भक्तों से भेदभाव को दूर कर दिया ।)

भक्ति का मुख्य लक्षण है इष्टदेव के साथ भवन का व्यक्तिगत सम्बन्ध और अनन्य भाव तथा भगवद्-भक्ता । हिंदी और मराठी के कृष्ण भक्त कवियों के काव्य में इष्टदेव के साथ व्यक्तिगत सम्बन्ध और अनन्य भाव के सबब दृश्य होते हैं ।

भक्ति के लक्षण व्यक्तिगत सम्बन्ध के भाव से कारण ही सूरदास और तुकाराम अद्वैत ब्रह्म को अपने स्वामी, इष्टदेव विष्णु हरि, राम, कृष्ण और नाम और रूप में सीमित करने स्वयं तो उनसे भिन्न मानते हैं । वे अन्य किसी भी देवी-देवता को नहीं मानते । अवरीष, प्रह्लाद, द्रौपदी, गणिका, गीध, सीता और अनामिका का उद्धार करने वाले प्रभु सूरदास ने हरि और तुकाराम ने ही गिठल है । इष्टदेव के प्रति अपनी निकटता को सूचित करने के लिए ही सूरदास ने अपने आराध्य को पिता, नाथ और स्वामी की उपमा दी है । सूरदास कहते हैं—

बाबुदेव की धड़ी घडाई ।

जगत पिता, जगबीर, जगत-गुरु, निज भक्तनि की रहत बिटाई ।^२

तथा—

स्याम परीबनि हूँ ने भारक

बीनानाव हमारे ठागुर, साचे प्रीति निवाहक ।^३

सत तुकाराम उन्हें माना कहकर पुकारते हैं ।

तू कृपाळू माझती । झांझां बीनांची साजळी ।

म सवरी त आसी । बालबसो अवळो ॥

माझे नेने समायान । क्य गोतिरें सगुण ।

निवडिले मन । आसिण देवनी ॥^४

(हम बीनों को द्रष्टा प्रदान करने वाली तुम कृपाळू भी हो । तुम करने की बिना छिपाए बाल बेग धारण करके हमारे समीप आ गई और अपना वात्सल्यपूर्ण सगुण रूप दिखाकर और मुझे आसिण में भरकर तुमने मया मन धान्न करने मुझे सन्तुष्ट कर दिया ।)

भक्ति में व्यक्तिगत सम्बन्ध के लिए अनन्य भाव अनिवार्य है । बीता में इसी अनन्य भाव का समर्पण हुआ है ।^५ पुराणों में एक एक देवता का चरित्र चित्रण एवं उनकी महिमा का प्रतिपादन उस-उस देवताओं के प्रति अनन्य भाव का ही प्रोत्साहन है ।^६ इस अनन्य भाव ने कारण ही कृष्ण भवन कवियों ने अपने इष्टदेव को ही सबब देना है । सूरदास विष्णु के

१. संग बच मृषाची साजळीक फलजुनि १० वा० परावर, पृ० १५ ।

२. सूरसागर, ना० प्र० स०, पृ० १ ।

३. वही, पृ० १६ ।

४. तुकाराम वचनावली, पृ० १०० द० यमदे, पृ० ७ ।

५. भाषा ३ ०२ ।

६. श्री बालेसवर, साकृत्य आदि काव्य, पृ० ६० पार्श्व, पृ० १० ।

अतिरिक्त अन्य देवों का बहिष्कार करते हैं। इस बहिष्कार में अन्य देवों का अनादर निहित न होकर कवि के अनन्य-भाव की गहनता और तीव्रता ही ध्वनित होती है। संत तुकाराम कहते हैं—

पंढरीची वारी आहे माझे धरों । आशिक न करों तीर्थव्रत ।

व्रत एकादशी करीन उपवासो । गार्हपत्य अह्निर्वाणी मुखी नाम ॥

नाम विठोबाचे छेदीन भी याचे । बीज कापातीर्थें तुका म्हणे ।

(पंढरपुर की यात्रा मेरे घर ही में है। और कोई भी तीर्थयात्रा या व्रत मैं नहीं करता। मैं तो केवल एकादशी का व्रत करूँगा और दिन-रात एक विठोबा का ही नाम जपा करूँगा। तुकाराम कहते हैं कि एक बिट्टल का नाम ही उत्पत्तन्तर वा बीज है।)

यही अनन्य-भाव मोरा के निम्नोक्त पद में भी व्यक्त हुआ है—

मेरे तो गिरिधर पोपाल, दूसरा न कोई ।

नागदेव कहते हैं—

तू चांद भी चांदनी । तू नाग भी पद्मिनी ।

तू कृष्ण भी रुक्मिणी । स्वयं बोझों ।

नामा म्हणे पुरुषोत्तम, स्वयं जडलों तुझ्या प्रेमा ।

भी कुडी तू आत्मा । स्वयं बोझों ।^१

(तुम चन्द्रमा हो और मैं चाँदनी। तुम सूर्य हो और मैं पद्मिनी। तुम कृष्ण हो और मैं रुक्मिणी। नामदेव कहते हैं कि हे पुरुषोत्तम, मैं तुम्हारे ही रंग में रंग गया हूँ। इस प्रकार जो कुछ हो तुम्ही हो, क्योंकि मैं शरीर हूँ और तुम आत्मा हो।)

यही दृष्टि संत ज्ञानेश्वर की भी रही है। वे कहते हैं—

पंढरपुरिषा निळा । लायण्य पुतळा । विठो देखिल्या डोळा ।

भासपेवी । वेचले जो मन त्यागिचे गुणी ।

क्षण न विसंबे बिट्टल रुक्मिणी । पाणिमेचें चांदणें

क्षणक्षणा हीय उलें । तसें माझे जिखें बिट्टलेचीस ।

(पंढरपुर के स्थान बिट्टल की मूर्ति देखकर उसीके गुण में मेरा मन तन्मय हो रहा है। एक क्षण भी बिट्टल और रुक्मिणी को मैं दृष्टि से जोड़ल नहीं कर सकती। जिस प्रकार पूर्णिमा की चाँदनी क्षण-क्षण घटती जाती है, उसी प्रकार बिट्टल के बिना मेरा जीवन भी घटने लगता है।)

भगवान् के साथ भक्त का व्यक्तिगत सम्बन्ध तथा अनन्य-भाव होने के कारण ही वह सर्वथा अपने इष्टदेव पर ही निर्भर रहता है। भगवान् की सहायता का उसे अद्वय विश्वास होता है और वह निरन्तर उसका गुणगान किया करता है। परन्तु जब-जब उसके विश्वास को उधे पहुँचती है, तब-तब वह अपने इष्टदेव को खरी-खोटी सुनाने से भी नहीं चूकता। भक्त की इस मनोदशा का चित्रण हिन्दी और मराठी के कृष्ण-भक्त कवियों के काव्य में अनेक स्थानों पर हुआ है।

पुष्टिमार्ग में भगवान् के अनुग्रह या कृपा को प्रभुस स्थान दिया गया है। भगवान्

की कृपा से ही भक्त पुष्ट होना है। अतः मूर्च्छा की भक्ति भावना का भगवद्भक्त एक अनिवार्य लक्षण बन गया है। भगवान् की कृपा की याचना तथा उसकी उपाहरण प्रार्थना मूर्च्छा के विचार के पक्षों तथा कृष्ण के अतिरिक्त अन्य अवतारों की वधाओं में साम्य की भाव से व्यक्त हुई है। अतः वे इस विशिष्ट गुण के धारण ही उसे भक्ति का उपाय, भगवान् बनाना पाना है।

यह ही भाव्यो बहुत गोपात

में भगवान् की कृपा भक्ति का ही आधारन किया है। यही याचना भीरा के निम्नोक्त पद में भी प्रतिध्वनित हुई है—

ये बिलु मूरे कोरु सखर मे, गोवरयन गिरपारी।

भोर मुद पौसावर ओभा, कु बस रो छय ग्यारी।

भरी सभा मा ह पद सुता रो, राख्य ताज मुरारी।

भोरा रे प्रभु गिरपर भागर, धरण बबल बलहारी ॥^१

भगवद्भक्त प्रार्थन करने के लिए सदा तुकाराम स्वयं विद्योबा से ही प्रार्थना नहीं करते अपितु अन्य सन्तों से भी याचना करते हैं कि वे उन्हें न भूलें।

हृषातु सज्जन तुम्हीं सतजन । हैंसि हृषाशन तुमचें भज ॥

माठबल तुम्हीं घांती बाहुगया । कीज माती साया काकुळती ॥

मनाथ अपराधी धनित जागळा । परि पावविळ्या नका बळ ॥

मुखा मूरे तुम्हीं निरविन्यावरी । भज भज हरी जेपोला ॥^२

(हृषातु सती यदि तुम पांडुरंग की मेरी आज्ञा दिला दो तो मुझ पर तुम्हारी बड़ी ही कृपा होगी। आठ होकर ही मेरी दयनीय दगा का आरंभ करना करें। मैं पतित हूँ, बनाम हूँ, अपराधी हूँ फिर भी आप मुझे अपन भरणों से दूर न करें। तुकाराम कहते हैं कि आपके कहन पर हरि मेरी उपासना कदापि नहीं करेंगे।

परन्तु फिर भी जब तुकाराम पर भगवद्भक्त नहीं होते तो वे बड़े शर्मी में अपने हृष्टदेव को ललकारते ललत हैं। वे कहते हैं—

तुछा तग धुदे सग धुरे । सगति धुरे विद्योबा ॥

आपत्त्यासारिळें करिती हासो । भिकारीसा जप पाचे ॥

क्या नाही ठग पावा । तसें प्रामुखें करिती देवा ॥

तुमा ह्याने तोयें प्रामुखें जेंगेठें । करिती जाडोळें माथें तसें ॥

(हृष्टदेव बहुत हास्य तुम्हारा साथ। अपने समान ही तुम अपने भक्तों को भी भिकारी बना देते हो। तुम्हारे चरण हैं न नाम, उसी प्रकार हय भी बनाना चाहते हो। तुकाराम कहते ॥ तुम्हारे पास तो अनाथ कुछ है ही नहीं इसीलिए तुम हमारा भी चरपाचा करना चाहते हो।)

मूर्च्छा के एक ऐसे ही व्यंग्य का उपाहरण देखिए—

१. मूर्च्छा ॥ भागवत, परमार्थ चतुर्वेदी, पृ० १४०।

२. तुकाराम चरपाच, प्र० पृ० ६० शब्द पृ० ४०।

पाई जाति तुम्हारे तूष की, जैसे तुम तैसे कोऊ हूँ ।
कहां रहे डुरि जाइ आबु तौ, येई गुन डंग के सोऊ हूँ ।
यह अनुमान कितो मन में हम, एकहि दिन जनमे कोऊ हूँ ।
चोरी, अपमारग, चटपार्यौ, इन पदतर के बहि कोऊ हूँ ॥
स्याम बन्तो श्रव जोरी नोकी, सुवहु सखी मानत तोऊ हूँ ।
सूर स्याम जितने रंग काळत, जुवती जम-मन के मोऊ हूँ ॥^१

अपने प्रियताम के प्रति उपालम्भ करती हुई मीरावाई भी कहती है—

जाणा रे मोहणा, जाण भारी प्रीत ।
प्रेम भगति रो पैआ म्हारो, धोरण जाणा रीत ।
हमरत पाह विवां क्यूं दीज्यां, कूंए गांव री रीत ।
मीरां रे प्रभु हरि अखिनासी, अपणों जणारो मीत ॥^२

उपरोक्त विवेचन से स्पष्ट हो जाता है कि मराठी और हिन्दी के सभी कृष्ण-भक्त कवियों ने भगवान् से अपना व्यक्तिगत सम्बन्ध स्थापित किया है तथा अनन्य भाव से ही सर्वत्र अपने आराध्यदेव की स्तुति या निन्दा भी की है। इष्टदेव के प्रति इस अनन्य भाव के कारण ही सूरदास आदि हिन्दी के कृष्ण-भक्त-कवियों ने अन्य देवताओं का यत्र-तत्र बहिष्कार भी किया है। परन्तु मराठी के कृष्ण-भक्त-कवियों ने अनन्य भक्ति का अनुसरण करते हुए भी अन्य देवताओं के पृथक् अस्तित्व को स्वीकार न करके उन्हें अपने इष्टदेव में समाविष्ट कर लिया है। इस दृष्टि से इन कवियों की भक्ति का स्वरूप अनन्यता पर आधारित होते हुए भी समन्वयवादी रहा है। यही नहीं, वे अपने इष्टदेव का स्वरूप सम्पूर्ण ब्रह्मचर सृष्टि में देखते हैं।^३ कुछ उदाहरण देखिए—

मुंगी आणि राव । आम्हां तारिखाचि जीव *

(भींटी और राजा हमारे लिए एक समान हैं।)

तथा

नाहीं रूप नाही नाब । नाहीं ठाव घराया ॥
जेयें जावें तेयें आहे । बिट्ठल माय बहिरा ॥
नाहीं आकार विकार, घराघर भरलेंसे ॥^४

(न उसका कोई रूप है, न ठिकाना है। जहाँ जाता हूँ वहीं माँ-बहन के रूप में एक बिट्ठल को ही देखता हूँ। न उसका आकार है और न उसमें विकार है। (परन्तु वही सम्पूर्ण ब्रह्मचर में व्याप्त है।)

सन्त एकनाथ कहते हैं—

एका पाहतां एकपण । जन तोचि जनार्दन ।^५

१. सूरदास, ना० प्र० स०, पद २२५८ ।

२. मीरावाई की पदावली, परशुराम चतुर्वेदी, पृ० ११८ ।

३. श्री एकनाथ बान् सय आणि कार्य, न० २० फाटक, पृ० ८४ ।

४. सुकारस वचनामृत, पृ० १४ ।

५. वही, पृ० १०३ ।

६. श्री एकनाथ, न० २० फाटक, पृ० ३४१ ।

(एक को देनते ही एउ ही दवाई दिगाई देनी है। जो वन है वही जनारन है।)

त्रिगुणात्मक सृष्टि में व्याप्त वस्तु का ज्ञान प्राप्त करने के लिए भक्त उसे अनक नामों से सम्बोधित करता है तथा अनेक रूपों का उस पर आरोप करता है। यस्तुतः ये नाम और रूप दोनों मिथ्या हैं। इसे केवल वस्तु ज्ञानी ही समझ सकता है,

भक्ति ॥ साधन भक्त नहीं। यह सा हमी नाम और रूप का आश्रय लेकर जाने इष्टदेव को अपने व्यक्तिगत सम्बन्ध मूल ॥ आवद्ध करते उस सीमित

कर देता है। इसीलिए नाम भक्ति का अनिवार्य स्तम्भ माना जाता है। भगवान् का नाम भजन को केवल साक्षात्कार प्रलोभनों से छुड़ाकर भगवान् की ओर ही उन्मुख नहीं करता, बल्कि वह भगवान् के प्रति भजन का अनुसंग बढ़ाने का प्रमुख और श्रेष्ठ साधन भी होता है। इसीलिए कल्पियुग में हरिनाम-स्मरण को धर्म का एकमात्र साधन माना गया है। हिन्दी और मराठी के कृष्ण भक्त धर्मियों ने नाम स्मरण को भक्ति का सर्वोत्कृष्ट साधन माना है। सत तुकाराम का कथन है—

नामसंकीर्तन साधन प सोयें। जज्जील पायें जमांतरेंछो।

न लगनी साक्षात् जायें अनागरा। सुये केनो घरा मारापण।

छायेन बैसोन करा एवजित। सावडी अनत भाउगाया।

रामकृष्ण हरिविद्वत् केजवा। मय हा जपामा सबकाळ।

धार्मिक आधीक असता साधन। बाह्यतयें आत्म विरोधाधी।

तुका म्हणें सोयें जाहे सर्वाह्नि। साहाया तो घनी घेतो तेवें ॥^१

(नाम संकीर्तन सबसे सरल साधन है। इससे जन्म-जमांतर के पाप नष्ट हो जाते हैं। वन में जाने की आवश्यकता नहीं, स्वयं मारापण घर पर हो जा जाते हैं। घर पर बैठकर ही एकचित्त होकर भक्त की प्राप्ति कीजिए तथा सबदा 'रामकृष्णहरिविद्वत्केजव' मन्त्र का जप किया कीजिए, क्योंकि यही सबसे सरल साधन है। जो सुदूर व्यक्ति इस रहस्य को समझते हैं वे इसीसे बहुत धन प्राप्त कर लेते हैं।)

हरिनाम के महत्व का प्रतिपादन करते हुए सुरदास कहते हैं—

हमारे निषल के धन राम।

बोर न लेत, घटन नहि कबहूँ, आपन गाउँ काम।

बल नहि बुझत, धर्मिनि न बाह्य, है ऐसो हरिनाम।

बहुधा नाम तबस सुखदाता, सुरदास सुन-नाम ॥^२

तथा

को को न तरायो हरि-नाम लिए ॥^३

नाम की महिमा मोरा के निम्नोक्त पद में भी प्रतिपादित हुई है—

पिया थारे नाम सुभाषी जो।

नाम लेतां निरतां मुण्यां जग पाह्य पाखी जी ॥

१ श्री तुकारामजी काव्य (द्वितीयक) अंश २३२१।

२ सुरदास, ना० प्र० सू०, पद ६२।

३ पदी, पद २६।

कीरत काँईला किया, घणा करम कुमाणी जी ।
गणका कीर पढ़ावती, बैकुण्ठ वसाणी जी ।
श्रव नाम कुँजर लयाँ, दुःख श्रवष घटाणी जी ।
गरुड छाँड पग घाड़याँ, पुमुजुष पटाणी जी ।
अजामेल अष ऊधरे, जम त्रासत गसाणी जी ।
पूतनाम जस पाइयाँ, जम सारर जाणी जी ।
सरणायत थे वर दिया, परतीत पिछाणी जी ।
मोरी दासी रावसी, अपनी कर जाणी जी ॥^१

संत एकनाथ कहते हैं—

नाम तें ब्रह्म । नामापाशीं माहीं कर्म विकर्म ।^२

(नाम ही ब्रह्म है । नाम के सम्मुख कर्म और विकर्म का विचार ही नहीं रहता ।)

तथा

‘विडें बांकुडें तुमचें नाम । पाईन सरोवित प्रेम’^३

(मैं प्रेम से तुम्हारा नाम सर्वदा गाता रहूँगा चाहे टेढ़ा-मेढ़ा ही क्यों न हो ।)

भक्ति के साधनों में गुरु-भक्ति का भी अपना स्थान माना गया है । गुरु की कृपा के बिना भक्ति की प्राप्ति असम्भव है । गुरु ही भक्त को भगवान्‌ का मन्त्र देता है तथा उसका मार्ग-प्रदर्शन करता है । इस प्रकार गुरु भगवान्‌ और भक्त के बीच की एक अनिवार्य कड़ी है, जिसके बिना भगवान्‌ और भक्त का सम्बन्ध स्थापित हो ही नहीं सकता । गुरु के इसी असीम कृपा को सगी कृष्ण-भक्त कवियों ने स्वीकार किया है । सुरदास ने गुरु की भक्ति को हरि की भक्ति के समान बताया है । वे कहते हैं—

गुरु प्रसन्न, हरि परसत होई । गुरु के दुलित दुलित हरि जोई ।^४

संत एकनाथ कहते हैं—

जनार्दन भल केला उपकार । पाडिला बिसर प्रपंचाचा^५

(जनार्दन गुरु ने मुझ पर बड़ा उपकार किया, क्योंकि उन्हींकी कृपा से मैं प्रपंच से छुटकारा पा सका ।)

तथा

माझा मीच देव माझा मीच देव । सांगितला भाव श्री गुरुलें ।^६

(मैं ही अपना देव हूँ यह भाव श्री गुरु ने ही मुझे बताया है ।)

सद्गुरु की ही भाँति भक्ति में एकान्त निष्ठा बनाए रखने के लिए सत्संग आवश्यक माना गया है । सांसारिक विषयों से बचने के लिए यह अत्यन्त आवश्यक है कि ऐसी संगति में रहा जाए जहाँ भक्ति-विरोधी परिस्थितियाँ न होकर भगवान्‌ के गुणों का श्रवण, कीर्तन

१. मीराबाई की पदावली, परशुराम चतुर्वेदी, पृ० १४२-४३ ।

२. श्री एकनाथ, वाद शब्द आधि कार्य, न० १० फाल्गु, पृ० ३२८ ।

३. वही, पृ० ३३३ ।

४. सुरदास, न० ३० स०, पद ४१६ ।

५. एकनाथी गाथा, अंश ३२३३ ।

६. वही, अंश ३२७३ ।

तथा नाम स्मरण का वातावरण उपलब्ध हो। सत्सग की ही भाँति भक्त का सदाचारी होना अत्यन्त आवश्यक है। यह सदाचार बाह्य न होकर आन्तरिक होना चाहिए। सत्सग और सदाचार की इस महत्ता के कारण ही मराठी और हिन्दी के कृष्ण भक्ता कविया ने सत्सग और सदाचार को भक्ति का आवश्यक अंग माना है। "सूरदास ने हरि भक्तों के सग की महिमा का अतिरञ्जना के साथ प्रतिपादन किया है तथा इसी भाव से गोपियों के द्वारा गुन, पति, माता, पिता आदि परिजनो को त्याग्य कहलवाया है। सामान्यत उहोने सगचारी धर्मात्तरागी व्यक्तियों को सगति को ही सत्सग माना है, सदाचारी व्यक्ति नि सन्देह हरिजन होते हैं।"^१

हरिजनो के महत्त्व को स्वीकार करते हुए सत एकनाथ कहते हैं—

सत प्ररयण पुख्योत्तम । घालते बोलते परब्रह्म^२

(सत प्ररयण बल्लटे-बोलते परब्रह्म पुख्योत्तम हैं।)

तथा

सत येनी घरा । सोचि दिवाली बसरा^३

(सतों का घर माना ही दिवाली-बसरा है यानी भक्त के लिए स्वीकार है।)

सत तुकाराम तो पडरी-भब के ककड-पत्थर बन जाना चाहते हैं जिससे वे सत घरणों का स्पर्श कर सकें। वे कहते हैं—

होईन सके गोटे । बरग रय साने मोटे ।

पडरीचे पाटे । सतघरणीं सामेन^४

(कितना अच्छा हो यदि मैं पडरी के भाग के छोटे-बड़े ककड बनकर सत-घरणों का स्पर्श कर सकूँ।)

वे सतों के श्रृण को स्वीकार करते हुए आगे कहते हैं—

काय साणों प्राता सतचि उपकार । भज निरन्तर जगविती ।

काम छावें त्यागी ध्वावें उतराई । ठेबिता हा पापों जीव थोडा ।

सहज बोसणें हित उपदेण । ककमि सायास शिकविती ।

सुका गृहणे वरत धेनुदेवें चित्ती । सते भज येनी साभाळीत ॥^५

(सतों के मुख पर गिरे हुए उपकारों की अब क्या चर्चा करूँ। वे तो मुझे निरन्तर जगाते रहते हैं। उनके श्रृण से मुक्त होने के लिए मैं दे ही क्या सकता हूँ। यदि उनके चरणों पर अपना प्राण थपण करूँ तो वह भी बहुत थोडा है। तुकाराम कहते हैं कि सत जन बडे कष्ट से मुझे सिखाते और उपदेण देते रहते हैं। जिस प्रकार धेनु का चित्त अपने घास में लग रहा है उसी प्रकार सत लोग मेरा निरन्तर ध्यान रखते हैं।)

सगचारी और आत्ममुक्ति पर बल पड़े हुए सत तुकाराम कहते हैं—

१. सूरदास, डॉ० शत्रेहर वर्मा, पृ० २०५ २०६ ।

२. श्री पद्मनाभ न० १० पृष्ठक, पृ० १६५ ।

३. वड, पृ० १६६ ।

४. श्री तुकारामगाथा (देवनागरी) भाग ३१६० ।

५. वड, अंग २-१४ ।

जाउनिया तीर्या काय तुवां केलें । धर्म प्रसाळिलें चरी चरी ।

अंतरांचें शुद्ध कासयाने झाले । भूषण त्वां केलें आपणया ॥^१

(तीर्थ जाकर तुमने क्या किया ? शरीर को ऊपर-ही-ऊपर घोने से क्या उपयोग ? शरीर घोने से अन्तरात्मा शुद्ध घोड़े ही होता है और तुम हो जो तीर्थयात्रा करके प्रसन्न हो रहे हो ।)

कृष्ण-कवियों ने संकीर्तन को सत्संग का ही एक रूप माना है । कलियुग में कीर्तन ही सद्गति का एकमात्र साधन होने के कारण संत एकनाथ ने भगवत की रचना की । संकीर्तन की प्रथा महाराष्ट्र में ही दृष्टिगत होती है । हिन्दी प्रदेश में भजन-गायन को ही कीर्तन कहते हैं, परन्तु महाराष्ट्र में हरि की कथा गाकर कहने की एक परम्परागत विशिष्ट शैली बढ़ गई है । एकनाथ का भगवत इसी परम्परा की पूर्ति करता है । कीर्तन के लिए गायन तथा वाद्य विशेष रूप से उपयोगी होते हैं, परन्तु इनके न होने पर भी कीर्तन हो सकता है । कीर्तन का उद्देश्य भोलाओं को भगवान् के स्वरूप और कार्य का सच्चा ज्ञान करा देना मात्र है । इस कीर्तन से ही जनता-जगत्सर्व काम-कषोधादि विकारों से मुक्त होकर निःस्वार्थ भाव से जीवन व्यतीत कर सकता है । जनता के पाप का क्षय और उसकी धार्मिक उन्नति होने से ही सुखी समाज की स्थापना हो सकती है । मराठी कृष्ण-भक्त कवियों ने समाज के प्रति अपने उत्तरदायित्व को पूर्ण रूप से समझा था, इसीलिए कीर्तन द्वारा केवल आत्मोन्नति ही न करके उन्होंने उसे समाज-जागृति के लिए साधन बनाया । इन सभी कवियों ने अपनी-अपनी भाषा में कीर्तन की महत्ता प्रतिपादित की है ।

संत एकनाथ कहते हैं—

एकमेनि कीर्तनावा गजर । ठेला यमलोकींचा व्यापार ।^२

(कीर्तन की गूँज सुनकर यमलोक का सारा व्यापार दक गया है ।)

गुकाराम कहते हैं—

नामसंकीर्तन साधन पै सोयें । जळतील पापें जन्मातरीचीं^३

संतों के आगमन को वे भगवान् के आगमन से भी श्रेष्ठ बताते हैं—

करितां देवार्चन । घरा झाले संतजन ।

देव सारावे परते । संत पूजावे आरते ।^४

(भगवान् की अर्चना करते ही संत घर पर बा गए हैं । अतः भगवान् को छोड़कर सबसे पहले संतों की ही पूजा करनी चाहिए ।)

भक्ति-भाव को उद्दीप्त करने के लिए प्रभु के रूप और लीलाओं में आसक्ति अनिवार्य है । इसीलिए भक्त अपने प्रभु के रूप और लीलाओं का गुणगान करके इष्टदेव के विषय में अपने प्रेम को उद्दीप्त करता रहता है । रूप और लीलाओं की इस उपादेयता के कारण ही मराठी और हिन्दी के कृष्ण-भक्त कवियों ने अनेक पदों की रचना करके अपने आराध्य के रूप और लीलाओं का वर्णन किया है । कृष्ण की रूप-माधुरी का वर्णन करते हुए सूरदास

१. श्री गुकाराम गाथा (देवदीकर), अर्धश १७५० ।

२. श्री एकनाथ, न० २० फाटक, पृ० ३३६ ।

३. श्री गुकाराम गाथा (देवदीकर), अर्धश २३५३ ।

४. कवि, जर्मन ३०३ ।

कहते हैं—

मुख-छवि कहौं कहीं सगि माई ।
भानु उदै ज्यों कमल प्रकाशित, रवि सौंति बोक जोति छपाई ।
अपर बिम्ब, नाला अपर, भनु मुख पातन की चोंच चलाई ।
विकसत बदन बसन प्राणि चमकत, शक्तिनि-नुति बुरि देति दिखाई ॥
सोभित प्रति कुटव की सोलनि, मकरावृत औ सरस बनाई ।
निज दिन चटति दूर के स्वामिहि, सज-धनिता बेहूँ बिसराई ॥^१

अपने इष्टदेव नन्दलाल ने रूप के विषय में यही आसक्ति और वे निम्नोक्त पद में भी अभिव्यक्त हुई है—

अस्या क्यूरे जेणन भां नदलाल ।
ओर मुख मकरावन पुण्डित अरण तिलक सोहां भाव ।
मोहन भूतत सोवरा सुरत जेना वष्या विनास ।
अपर सुधारत सुरतो राजां उर बनती मात ।
भीरा मनु सतां सुतदायी, भक्त अक्षय गोवाल ॥^२

हिन्दी के कृष्ण भक्त कवियों की ही भांति मराठी के कृष्ण भक्त कवियों ने भी विट्ठल यानी श्रीकृष्ण का अतीव सुन्दर रूप-वर्णन किया है। इन भक्तों ने किये हुए श्रीकृष्ण के रूप वर्णन के कुछ उदाहरण यहाँ प्रस्तुत किये जा रहे हैं।

जातें कसिता पीताम्बर तपावरी मेळता ।
अगी उठि चरनाची शोभताती बनमाळा ॥
बाहू बाहुवटे तें रूप सुतलें ओळा ।
लज नसलें ओहिलें हृदि देखता बनवीळा ॥^३

—नामदेव

(श्रीकृष्ण ने कटि पर पीताम्बर कस रखा है और उस पर येकला शोभायमान हो रही है। उनके शरीर पर चन्दन का लेप लगा हुआ है और बग-युष्मों की मालाएँ शोभायमान हैं। उनके बाहुओं पर भुज-बर्षों की शोभा आँखों में समा गई है। आदल के समान मीलवण श्रीकृष्ण ने अपने रूप से मेरा मन मोह लिया है।)

सुन्दर तें ध्यान जमें बिटेवरी । कर बटावरी ठेबुमिया ॥
सुलती हार गळा कसि पीताम्बर । आवडे निरंतर हेचि ध्यान ॥
भक्तपुण्डितें तळपतो अक्षरी । कष्टों कोसुभर्षणि विराजित ॥
तुका भूणे भासें हेंचि सब शुभ । पाहीन ओमुख धावरीन ॥^४

—सत नृकाराम

(कटि पर हाथ रखे, इट पर छड़े हुए विट्ठल का बहु ध्यान अत्यन्त सुन्दर है। व पीताम्बर

१ सूत्रमार्ग, भा० प्र० सू० पद २२१७ ।

२ भाटवार्ड की पत्रिका, चरुताता चतुर्थे पृ० १०१ १०२ ।

३ नामदेव का अभय ग्रन्थ (अभट्टे), अक्षय २३०६ ।

४ भा० तुकाराम ग्रन्थ (देवकीकर), अक्षय १४ ।

पहने हुए हैं तथा गले में तुलसी की माला है। यही ध्यान (मुद्रा) मुझे निरन्तर भाता है। कानों में मकराकृति कुंडल देदीप्यमान हो रहे हैं। गले में कौस्तुभ मणि विराजमान है। सन्त तुकाराम कहते हैं कि इस श्रीमुख को आनन्द से देखना ही मेरा सारा सुख है।)

भक्ति को एकनिष्ठ और जीवन्तर बनाने के लिए कृष्ण-भक्त कवियों ने उपासना के अन्य भागों का सब प्रकार से खण्डन किया है। जष्ठछाप के कवियों के भ्रमर-गीतों में निराकार की उपासना और योग-मार्ग का बड़े ही सुवास रूप से खण्डन हुआ है। सूर की गोपी कहती है—

ऊधौ जोग जोग हम माहीं ।
छबला सार-ज्ञान कह जागैं, कैसे ध्यान धराहीं ॥
तेई मंदन नैन कहल हौं, हरि मूरति जिन माहीं ।
ऐसी कया कपट की मधुकर, हमतें सुनी न जाहीं ॥
सखन चारि सिर जटा दंघाधनु, ये दुख कौन समाहीं ॥
खंदन तजि अंग भस्म बतावत, बिरह-अनल प्रति दाहीं ॥
जोगी भ्रमत जाहि सगि नूले, सो तो है अप माहीं ।
सूरस्याम ते न्यारी न पल-छिन, क्यों घट तैं परछाहीं ॥^१

नाम-रूप भक्ति को श्रेष्ठतर बताते हुए सन्त तुकाराम कहते हैं—

सकळहि तीर्थे प्रयाग काशी । करिता नामासी तुलैति वा ।^२

(प्रयाग, काशी आदि सभी तीर्थ कर लेने से भी वे नाम-स्मरण की बराबरी नहीं कर सकते।)

भक्ति की परिपूर्णता साधन और साध्य की एकलपता में ही सम्पन्न होती है। अतः भक्त अपने धाराध्य के प्रति अपनी भक्ति-भावना से किसी प्रकार के फल की अपेक्षा नहीं रखता। वह तो निरन्तर अपने प्रभु की भक्ति में ही लीन रहना चाहता है। फल के विषय में मराठी और हिन्दी के कृष्ण-भक्त कवियों की भी यही दृष्टि रही है। सन्त तुकाराम कहते हैं—

हेचि वान वे गा देवा । तुम्हा विसर न भूवा ॥
गुण गाईन जावडी । हेचि माझी सर्व जोडी ॥
न लगे मुक्ति घन-सम्पदा । संतसंग देई सवा ॥
मुका म्हणे गन्धर्वासी । तुलें घातावें आम्हासी ॥^३

(हे देव, मुझे यही दान दो कि मैं तुम्हारा नाम न भूलूँ। तुम्हारा गुण-गान करना ही मेरी सारी सम्पदा है। न तो मुझे मुक्ति की चाह है और न घन-सम्पदा की। मुझे तो केवल सत्संग देते रहो। सत्संग और तुम्हारे गुणगान के लिए, तुकाराम कहते हैं, मुझे खुशी से गन्धर्वास प्रदान करो। (भावार्थ है : तुम्हारी भक्ति और सत्संग के लिए मैं बारम्बार जन्म लेने के लिए तैयार हूँ।)

भक्ति के फल की ओर सूरदास की दृष्टि को लेकर डॉ० ब्रजेश्वर वर्मा लिखते हैं—

१. सूरसागर सार, डॉ० धीरेन्द्र वर्मा, पृ० १७२।

२. श्री तुकारामांची गाथा (दिकडीकर), अर्ध २२१४।

३. वही, अर्ध २२२९।

“सूरदास ने भक्ति के किसी फल का निर्देश नहीं किया। स्वयं भक्ति में इतना सम्मोहन और प्रभोभवन है कि उसने लिए उन्होंने इतर प्रभोभवनो की आवश्यकता नहीं समझी। दिनचर्या के पदा तथा ‘भागवत’ के तथा प्रसंगों में अवश्य सूरदास ने भव-सागर से तारने तथा वैकुण्ठ, निर्वाण और हरि-पद प्रदान करने आदि की याचना की है। परन्तु इन सब याचनाओं का स्थान भक्ति की याचना के समक्ष नगण्य है, क्योंकि सूरदास निरन्तर यही कहते जाते हैं कि भगवान् मुझे अपनी भक्ति दो, मेरी और कुछ भी रुचि नहीं है। सूरदास की भक्ति स्वयं पूर्ण है। उसकी प्राप्ति हो जाने पर किसी अन्य प्राप्ति की इच्छा नहीं रहनी। भक्ति ही भक्ति का पद है। कृष्ण-लीला-वर्णन में सूरदास ने भक्ति का परिपूर्ण रूप प्रस्तुत किया है। जहाँ भक्त को ब्रह्म व परमानन्द रूप का साक्षात्कार ही नहीं, उसके लीला-सुख में सम्मिलित होने का सुयोग मिलता है। गोलोक के इसी लोकोत्तर सुख की भक्ति अपना सर्वोच्च भाष्यादय मानता है, जहाँ वह मानस-रूप से परमात्म विमुक्त न हो सके। भक्ति की सिद्धि इसी सुख की प्राप्ति में है, अतः भक्ति ही सूरदास के भक्ति-धर्म का अंतिम लक्ष्य है। उसकी भक्ति निमग्न है जिसमें कोई कामना, कोई अभीष्ट नहीं है।”^१

उपर्युक्त उदाहरणों से स्पष्ट हो जाता है कि हिन्दी और मराठी कृष्ण-भक्ति-काव्य में भक्ति की प्रतिष्ठापना एवं उसका स्वयं लक्षण एक-सा ही रहा है। यदि कुछ अन्तर है तो वह केवल भक्ति की सीमाओं में। हिन्दी के कृष्ण तथा कवियों की भक्ति अपने इष्टदेव तथा उनसे सम्बन्धित वस्तुओं तक ही सीमित है, परन्तु मराठी के कृष्ण-भक्त कवियों की दृष्टि में सम्पूर्ण पराधर सृष्टि उस निरंतर ब्रह्म का ही सगुण रूप होने के कारण उन्होंने सारे विश्व को ही प्रभु का व्यक्त रूप माना है। सत्य तुलसीदास का कथन है—

आखोख दुसरें मज नाही अर्थात्। नेमिलें या बितापासुनिपां ॥

पादुरग ध्यानीं पादुरग मनीं। आगुतीं स्वप्नीं पादुरग ॥^२

(भव भरे लिए दूसरा कुछ भी देख नहीं रह गया है। मेरा तो सारा चित्त पादुरग की ओर लगा हुआ है। मन में ध्यान में, जाग्रत अवस्था में तथा स्वप्न में मैं एक पादुरग को ही देखता रहता हूँ।)

इस सम्बन्ध में एक और बात भी महत्वपूर्ण है। बल्लभाचार्य ने अपने सम्प्रदाय में सर्व-प्रथम माधुर्य भाव को ही स्वीकार किया था, परन्तु गोस्वामी विठ्ठलनाथ ने कालाभाष को अपनाया जिसका परिणाम अष्टाङ्गन के कवियों की रचनाओं पर पड़ा। इस सम्बन्ध में डॉ० दीनानाथ गुप्त ने लिखा है—“बल्लभाचार्यजी ने पहले मादुर्य ज्ञानपूर्वक भावस्थ भक्ति का ही प्रचार किया था। बाद को उन्होंने अपने उत्तरजीवन-काल में तथा उनके उत्तराधिकारी गो० विठ्ठलनाथजी ने किशोर-कृष्ण की युगल-लीलाओं का तथा युगल स्वरूप की उपासना-विधि का भी समावेश अपनी भक्ति पद्धति में कर लिया।”^३ इस प्रकार हिन्दी के कृष्ण-काव्य में वात्सल्य और कानामाव की भक्ति के दर्शन होते हैं, परन्तु मराठी कृष्ण-काव्य में अधिकतर दास्य भाव ही व्यक्त हुआ है।

१ सूरदास, डॉ० प्रोफेसर बनर्जी पृ० २०६।

२ श्री तुलसीदास (चिन्मय), अमरा १४०।

३ अष्टाङ्ग भक्ति बाल्य सम्पादक, डॉ० दामोदर गुप्त, पृ० २२०।

दार्शनिक दृष्टि

हिन्दी के अधिकतर कृष्ण-भक्त कवि वल्लभ-सम्प्रदाय के ही अनुयायी थे। वल्लभाचार्य ने शंकराचार्य के अद्वैतवाद के विरोध में, जिसमें ब्रह्म माया-शवल माना गया था, शुद्धाद्वैतवाद की स्थापना की थी। इसमें ब्रह्म माया-सम्बन्ध से रहित होने के कारण ही शुद्ध कहा गया है। माया-रहित ब्रह्म ही एक-मात्र अद्वैत तत्त्व है। शेष सारा प्रपञ्च उसकी लीला है। वल्लभाचार्य ने 'ब्रह्मविद्या' में श्रुति-स्मृति को ही एकमात्र प्रमाण माना है। उनके विचार में श्रुति या अनुमान से ब्रह्म का निरूपण नहीं किया जा सकता। श्रुति और स्मृति के अनुसार सब-कुछ ब्रह्म ही है। वही मोक्ष का पुरुषोत्तम, उपनिषदों का ब्रह्म और भागवत के श्रीकृष्ण हैं। वह सविशेष है, पर निर्विशेष भी है; सगुण है, पर निर्गुण भी है; अणु है पर महान् भी है, बल है पर कूटस्थ या अबल भी है, गम्य है, पर अगम्य भी है। वे विरुद्ध धर्मों या गुणों के आश्रय है। वे सद्, चित् और आनन्द है। उनके सभी गुण उनसे स्वभावतः अभिन्न हैं, वे उनकी शक्ति या माया नहीं हैं। उनके स्वरूप से ही (शक्ति या माया से नहीं) समस्त जगत् आविर्भूत होता है और ऐसा होने पर भी वह अशुद्ध रहता है। जगत् कार्य रूप से ब्रह्म ही है। इस ब्रह्म के तीन रूप हैं—परब्रह्म या पुरुषोत्तम, अन्तर्यामी और अक्षर ब्रह्म। पहला ब्रह्म का वाचिदैविक और तीसरा आध्यात्मिक रूप कहा जाता है। अन्तर्यामी सर्वत्र आरमाओं में निवास करता है। परब्रह्म आनन्दघन है और अक्षर ब्रह्म आनन्दलेख है। अक्षर ब्रह्म चार रूप धारण करता है—अक्षर, काल, कर्म और स्वभाव। अक्षर रूप पुरुष तथा प्रकृति के रूप में प्रकट होता है और यही प्रत्येक वस्तु का उपादान और निमित्त कारण बनता है।^१ अष्टछाप के कवि भक्त और कवि ही अधिक थे, सिद्धान्तवादी नहीं। इसीलिए इन कवियों ने वल्लभाचार्य द्वारा निरूपित ब्रह्म का सम्यक् विवेचन नहीं किया। वन्दना की 'रास-पञ्चाध्यायी' में दार्शनिक निरूपण भी हुआ है।

सूरदास और अष्टछाप के अन्य भक्त-कवियों के कृष्ण, परब्रह्म, पुरुषोत्तम, घट-घट-यासी, अन्तर्यामी, अक्षर, अनन्त और अद्वैत है। उनके अतिरिक्त और कुछ भी नहीं है। वे स्वयं ज्योतिर्मय होकर सबमें प्रकाशित हैं तथा समस्त सत्ता और चेतना के आगार हैं। सूरदास के कृष्ण केवल सद्-चिद्-अक्षर-ब्रह्म ही नहीं, परमानन्द रूप भी हैं। परमानन्द रूप परात्पर ब्रह्म को केवल निरर्थ, लोकातीत वृन्दावन में निरर्थ लीला करने वाले कृष्ण के रूप में कल्पित किया गया है। वे परमानन्द रूप कृष्ण विष्णु के अवतार न होकर स्वयं अवतारी हैं। "वे ब्रह्म और स्रष्टा से सहान् हैं ही, और-सागर-शायी विष्णु भी उनके वृन्दावन सुख के लिए ललचाते रहते हैं। ब्रह्म के आनन्द रूप की अनुभूति दुर्लभ है ही, उसका वर्णन और भी दुर्लभ है। उस रहस्यमय का आभास देने के लिए ही रास का वर्णन किया गया है, उसी-को और अधिक विशद रूप में व्यक्त करने के लिए हमारे कवि ने राधा-कृष्ण-केलि, हिन्दोल-लीला और वसन्त-लीला का वर्णन किया है।"^२

१. हिन्दी साहित्य कोश, पृ० ७६६-६७।

२. सूरदास, डॉ० त्रिलोक वर्मा, पृ० १४६।

मूर ने कृष्ण भवन बसल कृष्ण हैं। उनका अनुग्रह बारण रहिन है। उनका अनुग्रह प्रेम के रूप में प्रकट हुआ है। मूर के कृष्ण आदि-पुरुष हैं और राधा आदि प्रकृति। लीला मूल के लिए पुरुष और प्रकृति का अमिल सम्बन्ध राधा को विमृष्ट हो जाना है। अतः वह कृष्ण व प्रेम की प्राप्ति का प्रयत्न करती हुई दिखाई गई है। वह उस प्रेम का उत्कृष्ट आदर्श उपस्थित करती है जिसमें मानवीय सम्बन्धों की दृष्टि से सबसे अधिक परिणतता और उत्कृष्टता होती है। स्वातंत्र्य पर कवि ने स्वयं कृष्ण के मूल से उसके और कृष्ण के धर्म का कथन करवाया है। उसने विस्तार के साथ राधा और कृष्ण के गुप्त प्रेम, उनके अतीतिक सुख विलास, उनके विवाह और अंत में उनके कौटुम्भिक की तरह परस्पर तद्रूप हो जाने का वर्णन किया है।^१ मूरदास ने कृष्ण की लीलाओं में धर्म स्थापना विषयक कुर्रों की कोई विशेष महत्त्व नहीं दिया है, यद्यपि यो-कृष्ण के विराट स्वरूप का वर्णन करते हुए कवि कहता है—

ममनि निरखि स्थापन-स्वरूप ।

राही घट घट प्यासि सोई, जोति-रूप अनुप

चरन सप्त पताल जाये, सीत है धाकास ।

मूर-आनन्द-भावक, सब साधु प्रकास ।^२

'हरिपू की भारती बनी'^३ में भी इसी विराट रूप का वर्णन है। कच्छप के 'अप-आसन', रोप पत्र की 'ठाठी', मही का 'सराव', सप्तसागर का 'पुल', चैत की 'बाती', रवि रात्रि की 'ज्योति', तारागण व 'पुल', घटाओं के 'अमर'—भारती के समस्त उपकरण व्यापक दृष्टि से ही जुड़े गए हैं।^४ मूर के कृष्ण अलस निरजन, निर्विघ्न, अभ्युक्त, अविनाशी हैं। मही, रोप और अप देवता उनकी सेवा करते हैं। माया उनकी दासी है और उन्होंने कम स्थापना के लिए मर का अवतार दिया है। फिर भी नारद के मन में कृष्ण की सोलह हजार नारियों व प्रति सदेह उत्पन्न होते ही कृष्ण अपना व्यापक रूप दिखाकर नारद का सदेह दूर कर देते हैं। वे कहते हैं 'तुम्हें भ्रम हो गया है। मैं सब जगत् में व्यापक हूँ। वेदों ने इनका वर्णन किया है। मैं ही कर्ता और भोक्ता हूँ। मेरे विवाह और कोई है ही नहीं।'^५

मूर ने कृष्ण पूज्य कहा है। अनेक लीलाओं के द्वारा कवि ने अद्वैत ब्रह्मरूपी कृष्ण के मानव-रूप की व्याख्या की है। यद्यपि कृष्ण व पूजना बकासुर, दक्कनासुर, यमताम्र, बालासुर आदि का उद्धार करते अपनी भक्तवत्सलता प्रमाणित की है, परन्तु कवि ने अपने वर्णनों में इन उद्धार-कार्यों का स्थान शीघ्र रखा है और कृष्ण के सुन्दर आनन्द एवं विचार रूप की सुकुमारता से इन दुष्कर कार्यों की अवस्था दिखाते हुए विस्मय और आश्चर्य भी प्रकट किया है। इसी प्रकार कृष्ण की रति-लीलाओं में भी कवि ने व्याख्यात्मक संकेत दिए हैं।

१ मूरदास, डॉ० अब्दुल कर्न, पृ० १५६ ।

२ मूरदास, ना० प्र० सु०, पद ३०० ।

३ बनी, पद १०१ ।

४ मूरदास, डॉ० अब्दुल कर्न, पृ० १५८ ।

५ मूरदास, पद ५८२८ ।

सूर के विनय-सम्बन्धी पदों में श्रीकृष्ण की भक्तवत्सलता और भक्त की दीनता विशेष रूप से प्रस्फुटित हुई है। भगवान् श्रीकृष्ण की यह कृपा ब्रज-स्त्रीलाभों में प्रेम का रूप धारण कर लेती है। वृन्दावन और ब्रज के आध्यात्मिक रहस्य की ओर सूरदास ने अनेक बार संकेत किया है। वे कहते हैं—

वृन्दावन मोकों प्रति-भावत ।

सुनहु सखा तुम सुखल, श्रीदामा, ब्रज तं वन सौ-चारन भावत ।

कामधेनु सूर तब सुख जितने, रसा सहित बँकुठ भवावत ।

इहि वृन्दावन, इहि जघुना-नट, ये सुरभी प्रति सुखद चरावत ।

पुनि-पुनि कहत स्याम श्रीमुख सों, सुम मेरे मन प्रतिहि सुहावत ।

सूरदास सुनि भाल-वकुल भए, यह लीला हरि प्रगट दिखावत ।^१

सूरदास की ही भाँति अष्टछाप के अन्य कवियों के भी कुण्ड आनन्द-रूप ही चित्रित हुए हैं। सम्भवतः लोकरंजन की दृष्टि से यही उनका अभीष्ट भी था। आनन्द रूप की पूर्ति के लिए ही इन कवियों ने राधा को ब्रज की आनन्दमयी शक्ति के रूप में स्वीकार किया है।

मीरा ने परब्रह्म को सगुण और निर्गुण एक साथ दोनों माना है। एक ओर वे वैराग्य साधने का उपदेश देती हैं तो दूसरी ओर भगवान् के ऐश्वर्यशाली सगुण रूप का बखान करती हैं। जैसे—

हरि हितु ते हेत कर, संसार भासा त्याग ।

बास भीराँ लाल गिरधर सहज कर वंराग ।^२

तथा—

मूँहरो प्रणाम बाँके विहारीजी ।

भोर भुगट माध्याँ तिलक विराज्याँ, कुण्डल अलकारी जी ।

अधर मधुर धर बंशी बजावाँ, रीस रिझावाँ ब्रजनारी जी ।

... या क्षय दे बाँ मोह्याँ मीराँ, मोहन गिरधरधारी जी ॥^३

महाराष्ट्र के महानुभाव पंथ ने जीव, प्रपंच, देवता तथा परमेश्वर ये चार स्वतंत्र पदार्थ माने हैं। ये चारों पदार्थ अनादि और अनन्त हैं। इनमें से किसी भी दो पदार्थों का एकीकरण असम्भव है। इस दृष्टि से यह पंथ पूर्ण द्वैतवादी कहा जा सकता है।

अद्वैत वेदान्त में ब्रह्म को अन्तिम सत्य माना गया है तथा ईश्वर उसका ही स्वस्वरूप है। परन्तु महानुभाव पंथ ने ईश्वर को प्रमुख स्थान देकर ब्रह्म को उसी का एक भाग माना है। उनके मतानुसार ईश्वर अनादि, नित्य, अव्यक्त, स्वयंप्रकाश, सर्वव्यापक, ज्ञानमय, आनन्दमय, सर्वसाक्षी तथा सर्वकर्ता है। वह निर्गुण भी है और सगुण भी। ईश्वर का निर्गुण, अविज्य तथा अव्यक्त अंग ही ब्रह्म है। जीवों के उद्धार के लिए ही परमेश्वर अव्यक्त लेता है। वह जीव को जीव, देवता, प्रपंच और परमेश्वर का सच्चा स्वरूप समझाकर शाब्दिक ज्ञान का बोध कराता है। महानुभाव पंथ के कुण्ड-काव्य में इन्हीं सिद्धान्तों पर

१. सूरसागर, पद १०६७ ।

२. भीराबाई की पदावली, मरुतुलम मधुवेदी, पद १५५ ।

३. वही, पद २ ।

आधारित परस्पर का विकास हुआ है। परन्तु बारबरी-अग्रगण्य ने, जिसमें सन्त ज्ञानेश्वर, एकाग्र नामदास, तुकाराम आदि उल्लेखनीय हैं अग्रजों को ही स्वीकार किया है। ज्ञानेश्वरी के आरम्भ में ही सन्त ज्ञानेश्वर कहे हैं—

सौं भयोओ धासा : वेदप्रतिपाठा ।

वयं जय रत्नवेद्या : आत्मरत्न ॥^१

(हे बाण देवों के प्रतिपादन, स्वयंप्राप्त एवं आत्मरत्न, मुझे नमस्कार है।)

सन्त ज्ञानेश्वर के महातुमार जानने वाला तथा बहुत दिने वाला आता है, इन दोनों का अधिष्ठान बचन स्वरूप होता है। यह ज्ञानम्बक स्वयं प्रकाशित होता है तथा उसे विदित करने के लिए श्रमण, अनुमान, धर्म आदि प्रयासों की आवश्यकता नहीं होती। बहिर्ये सब प्रमाण भी हमी स्वयम्बिद आत्मम्बक पर अवलम्बित रहते हैं। इस ज्ञान के ऊपर मैं ही अमृतोषु मे लेकर अनन्त ब्रह्माण्ड समझे हुए हैं। यही ज्ञान परमार्थ है। सन्त तुकाराम कहते हैं—

अमृतोषुषाहीं इष्टोऽम्बा छोटी। ज्ञानाचिरे पोटी दिसे भया ॥^२

(ज्ञान के भीतर जिस अमृतोषु-अहित नरोको इष्टाष्ट दिखाई देते हैं।)

वे जाने कहते हैं—

मुका मूले ज्ञान तोषि आराधत। साधनीं साधन मुदुष ॥

मुका मूले ज्ञान बिदुषाधि पूर्ण। सर्व अमृतोषु आनवीन ॥

(तुकाराम कहते हैं— ज्ञान ही आराधन है। इसे जानी मुदुषु खोजते हैं। ज्ञान बिदुष छे परिपूर्ण है और वहीं अमृतोषु के आराधनों का कारण है।)

नामदेव का कथन है—

आपसीध आनरी महानि वेतिषा ॥

आत्मप्रत्यक्षि ध्यासे रे ॥^३

(जानी ही इच्छा से भगवान यह जन खिल खेल रहा है तथा अपने से ही यह सब घुटित चयने कराने की है।)

श्री कृष्णभाष्य के सिद्धान्त के अनुसार पुरुष का जीव अवन्त है। परिणाम में अन्तर्गत मनु है। वह ज्ञाता नहीं और भोक्ता है। वह सद्, विद् और आनन्द भी है। ईश्वर की

कृपा होने से ही जोड़ दुःख के बन्धन से मुक्त हो पाता है। मुक्ति-

जीव

वस्था में जीव और ईश्वर का आत्मविष्णु रूप हो जाता है।

उन्होंने जीवों को तीन कोटियाँ बानी हैं—पुष्टि, मर्त्या और

प्रवाह। या जीव निरुद्ध जीवित किण्वते हैं वे हैं प्रवाह जीव। जो वैश्वविह्व मार्ग का मनु, चरण करके ईश्वर की पूजा करते हैं वे मर्त्या जीव हैं। ईश्वर से अत्यन्त प्रेम करने वाले ईश्वर की कृपाप्राप्त जीव ही पुष्टि जीव हैं। प्रवाह जीव सदैव अभ्यर्चन के बन्धन में पड़े रहते हैं। मर्त्या जीव कम-भाव और आनन्द-मार्ग से कम भुक्ति प्राप्त करते हैं तथा कम-भाव

१ ज्ञानेश्वर, पन्ना १।

२ अमृतोषुषाधि आनरी महानि वेतिषा, पन्ना १००।

३ अमृतोषुषाधि

पितृयान, देवयान और कैवल्य को प्राप्त करते हैं। भक्ति-मार्ग के अवलम्ब से इन्हें सालोभय, सामीप्य, सारूप्य और साम्युज्य मुक्ति प्राप्त होती है। मर्यादा-भक्ति, ईश्वर-प्रेम में नवधा-भक्ति का फल होता है। पुष्टि-भक्ति में ईश्वर-प्रेम ही सब आध्यात्मिक कार्य-कलापों का अर्थ और हेतु होता है। बल्लभाचार्य के मतानुसार जीव ब्रह्म का ही एक अंश है जो भगवद्-कृपा से समस्त दुःखों के बन्धनों से मुक्त होकर भगवान् ही में मिल जाता है। बल्लभाचार्य ने पुष्टि-भक्ति को भी चार प्रकार का माना है—प्रवाहपुष्टि-भक्ति, मर्यादापुष्टि-भक्ति, पुष्टि-पुष्टि-भक्ति और शुद्धपुष्टि-भक्ति। प्रवाहपुष्टि-भक्ति उन लोगों की है जो सांसारिक जीवन व्यतीत करते हुए भी ईश्वर की भक्ति करते हैं। मर्यादापुष्टि-भक्ति उन लोगों की भक्ति है जो भोग-विलास से विगुल होकर, विरक्त भाव से ईश्वर का गुणगान, कीर्तन, चिन्तन आदि करते हैं। पुष्टिपुष्टि-भक्ति करने वाले जीव ईश्वर की कृपा से ही पहले भक्त बनते हैं और फिर दुबारा ईश्वर की कृपा प्राप्त करके ज्ञान के अधिकारी बनते हैं। शुद्धपुष्टि-भक्ति उन लोगों की भक्ति है जो ईश्वर से केवल प्रेम ही करते हैं। यह भक्ति भक्त के हृदय में स्वयं भगवान् ही पैदा करते हैं। इसके तीन सोपान हैं—प्रेम, आसक्ति और व्यसन।^१

अष्टछाप के कवियों ने श्री बल्लभ-सिद्धान्त के अनुसार जीव को भगवान् का ही एक अंश माना है और ब्रह्म की अद्वैत सत्ता को स्वीकार किया है। ईश्वर के विषय में सूरदासजी ने अनेक संकेत किये हैं, परन्तु जीव के विषय में उतने नहीं। जीव को उन्होंने साधारण रूप से माया से आवृत माना है। श्री बल्लभाचार्य की ही भाँति सूरदास ने भी जीवों की तीन कोटियों की ओर संकेत किया है—उनका सैद्धान्तिक विवेचन नहीं किया। शुद्ध अवस्था वाले जीवों का वर्णन उन्होंने भगवान् की नित्य-लीला के सम्बन्ध में सौर-संसारी जीवों का वर्णन विनय के पदों में किया है। अविद्या और माया को उन्होंने स्वरूप-विस्तृति का कारण माना है। माया के न होने से ब्रह्म और जीव में कोई भी अन्तर नहीं रहेगा।^२ माया के कारण ही जीव अपने स्वरूप को भूल जाता है। जैसे—

आपुनयी आपुन ही बिसर्यौ ।

जैसे स्थान काँच-मन्दिर में, भूमि-भूमि भूलि पर्यौ ।

ज्यों सौरभ मृग-नाभि दसत है, दुम-तून सूँघि फिर्यौ ।

ज्यों सपने में रंक झूप भयो, तसकर हरि पकर्यौ ।

ज्यों केहरि प्रतिबिम्ब देखि कै, आपुन कूप पर्यौ ।

जैसे गज लखि फटिकसिला में, दसननि जाइ अर्यौ ।

भक्त मूढ़ि छाँडि नहीं दीनी, घर-घर-द्वार फिर्यौ ।

सूरदास खलिवी को सुवटा, कहि कोने पकर्यौ ॥^३

संसारी जीवों की दुर्भति और दुःखों का वर्णन भी सूरदास ने बड़े ही विस्तार से किया है। ईश्वर की कृपा से जब ये जीव माया से छुटकारा पा जाते हैं तब वे मुक्त हो जाते हैं तथा उनमें आनन्द का उद्रेक होता है। अविद्या के कारण ही जीव इस आनन्द से विमुख

१. हिन्दी साहित्य कोश, पृ० ७६७-६८ ।

२. सूरसागर, ना० प्र० २०, पद ३८२ ।

३. वही, पद ३६६ ।

रहता है। अविद्या के दूर होते ही जीव को अपना ज्ञान हो जाता है—

अपुनरो आपुन हो में पायो ।

तबहि सख भयो उजियारो, सतगुरु भेद बनायो ।

ज्यों बुराय भासी बस्तुरी, बूँदत फिरत भुगयो ।^१

जीव के सम्बन्ध में मूरदास ने भावी की प्रवृत्ता स्वीकार की है और भावी को ही बचे गति माना है। सीतों सोच उसीचे बच मे हैं और उसीचे अवीन होकर मुर और नर देह धारण करते हैं—

भावी काहु सौं न टर ।

बहे यह राहु, बहौं वे रवि सति, आनि सजोग घर ।

सुनि बसिष्ट बडित भति जाली, रवि-मणि लगन घर ।^२

जीव के लिए वे भगवद्भजन को ही वस्थापनारी मानते हैं। वे कहते हैं—

मूरदास भगवन्त भजन बिनु निष्ठा जनन गये ।

महानुभाव पद्म के दृष्ट्य भवन कवियों ने पद्म सिद्धान्त के अनुरूप जीव को परमेश्वर से दृष्टक बनाये माना है। जीव अनादि है, अनन्त है। मूलतः जीवस्पष्टिक के समान शुद्ध है, परन्तु अविद्या के कारण उस पर कालिमा छाई रहती है। जीव को बद्ध मुक्त कहा गया है। यह बद्धत्व अविद्या के कारण ही होता है फिर भी जीव अविद्या से मुक्त होकर ईश्वर स्वरूप का आनन्द भोग सकता है। इसीलिए उसे बद्ध मुक्त कहा गया है—

बद्ध मुक्त भीरु^३

इस बद्धावस्था से केवल परमेश्वर ही जीव को मुक्त कर सकता है। इसीलिए यह आवश्यक है कि वह परमेश्वर की कृपा प्राप्त करे।

मग परमेश्वर तेमासी कृपा करोति, मग परमेश्वर आपुनियदा

कृपा-गति कहनि तेमासी अनादि प्रविष्टा-छेदु करोति

मूलविद्या-छेदु करोति अज्ञान-छेदुकरिति ।

(फिर परमेश्वर उस पर कृपा करते हैं, अपनी कृपा-शक्ति से उसकी अनादि विद्या का छेदन करते हैं, मूल विद्या का छेदन करते हैं, अज्ञान का छेदन करते हैं।)

उपयुक्त विवेचन से स्पष्ट हो जाता है कि हिन्दी के दृष्ट्य भवन कवियों की ईश्वर और जीव-सम्बन्धी धारणाओं से भराटी के महानुभाव पद्म के दृष्ट्य-कवियों की धारणाएँ भिन्न हैं। परन्तु बारंबारी सम्प्रदाय के दृष्ट्य-कवियों ने ईश्वर और जीव का जो स्वरूप निर्धारित किया है वह हिन्दू-दृष्ट्य भवन कवियों की कल्पना से भिन्नता जुलता है। बार कबीर-सम्प्रदाय जीव की परमात्मा में अवस्थित उसीका एक भाग मानता है। सत गानेश्वर का कथन है—

पं परमाणु भुतसौं । हियकणु हिमाकसौं । मज्जाजौं न्याहालौं ।

अह तसे । हो का संसु सहसु । परी लिपुति नाहौं भिन्नु ।

१ धरतमर, ज० ३० सु०, पं ४०० ।

२ भरी, पं २२४ ।

३ अरपाय ३० भा० मेरे निपात ३५ ।

संसार ईश्वरी भी आनु । मोहेचि भा ॥^१

(पृथ्वी का अल्प परमाणु जिस प्रकार पृथ्वी रूप है अथवा वर्ष के पर्वत का छोटा-सा कण जिस प्रकार वर्ष का पर्वत रूप है, उसी प्रकार तुम अपना अपनत्व भुज्जी में देखो । सागर की छोटी-सी लहर भी सागर से भिन्न नहीं है, उसी प्रकार ईश्वर रूपी भुक्ति में दूसरा और कोई भी नहीं है ।)

जीव विश्व का अनुभव करता रहता है । पदार्थ पदार्थ का अनुभव नहीं कर सकता । यह अनुभव लेने का केन्द्र-स्वानुभव मनुष्य-जीवन ही हो सकता है । इसीलिए संत तुकाराम कहते हैं—

जल न खाती त्या जलां । वृक्ष आपुलियां फलां ।

भोगिता निरास्ता । तेणे मोडी निवडिसी ॥

(जिस जल को जल नहीं पीता । वृक्ष अपने फलों को नहीं खाता । इनका आस्वादन करने वाला कोई भीर ही (जीव) होता है, वही इनकी मिठास जानता है ।)

जीव प्रत्येक पदार्थ का अनुभव लेता है, परन्तु जिस परमात्मा ने उस पदार्थ का निर्माण किया है उसके प्रेम का अनुभव पदार्थ के अनुभव के साथ करना जीव का कर्तव्य है । अनुभव लेने की इस पद्धति को ही 'स्मरण' या 'नामस्मरण' कहा गया है । नामस्मरण की महिमा वारकरी सम्प्रदाय के सभी कृष्ण-भक्त कवियों ने गाई है । संत शानेस्वर कहते हैं—

हरि मुखें म्हाभा, हरि मुखें म्हासा, पुण्याची गणना कोणकरी ॥

(मुख से हरिनाम का जप करते रहिए । पुण्य की गणना कौन करे, अर्थात् पुण्य की गणना न कीजिए ।)

संत एकनाथ का कथन है—

भावधीनें भावें हरिनाम घेसी । तुझीचिन्ता त्यासी सब आहे ॥

(तुम जुझी और भावुकता से हरिनाम लेते हो, तुम्हारी सब चिन्ता उसीको है ।)

हरिनाम की महिमा प्रतिपादित करते हुए संत तुकाराम कहते हैं—

नाम संकीर्तन साधन पै सोयें । जलतीस पापें जन्मांतरिची ॥

(नाम संकीर्तन सबसे सरल और साध्य उपाय है । इसीसे तुम्हारे जन्म-जन्मान्तर के पाप धूम हो जाएंगे ।)

इन कवियों ने जीव का ध्येय मोक्ष न मानकर भक्ति माना है । भक्ति मोक्ष से अष्ट पंचम पुण्यार्थ है । संत तुकाराम कहते हैं—

मोक्ष पद तुच्छ कैलें या कारणें । आम्हां जन्म घेणे युगायुपी

(हमें भक्ति करने के लिए) युग-युग में जन्म लेना है । इसीलिए हम मोक्ष को तुच्छ मानते हैं ।)

परमात्मा केवल प्रेम से ही वश में किया जा सकता है । इसीलिए शानेस्वरी में कहा गया है—

ये कर्तुं ना जाने राखी । धारणों बिख सीरमु माहीं ।

यो उपचारों करवाहि । माकलें या ॥^१

(हे अनुभूत, भक्त द्वारा अपनी माता मुझे अर्पण किये बिना मुझे मानद नहीं होता । मैं अन्य किसी भी रूप से किसी के भी बंध नहीं होता हूँ ।)

हिन्दी के कृष्ण भक्त कवियों ने माया को ईश्वर की ही ध्वजि माना है । बल्लभाचार्य ने माया को सत्य तथा भ्रम दोनों माना है । माया स्वयं ब्रह्म की शक्ति-स्वरूपा है

और उसके दो स्वरूपा हैं—विद्या और भविद्या । दशरथाचार्य के

माया भक्तानुसार भविद्या का नाश होत ही जीव और जगत् दोनों को

सत्ता का कोट हो जाता है, परन्तु बल्लभाचार्य के भक्तानुसार

भविद्या का नाश होने पर भी जीव और जगत् की स्थिति बनी रहती है ।

अष्टछाप के कवियों ने माया का वर्णन अनेक रूपों में किया है । यह माया-मटी द्वारा म लहुटी लेकर जीव को अनेक रास नचाती है और उसकी भ्रष्टि को भ्रम में डालती रहती है । माया के बल से ही ईश्वर इस जगत् को विविधताओं से परिपूर्ण करता है । ईश्वर की शक्ति माया ही है । विनय के पदों में भक्त-कवि गुरुदास ने माया का अनेक प्रकार से वर्णन किया है । यह माया सभी को धनती रहती है । नारद जीव महाशायी शकर और ब्रह्मा भी इनसे नहीं बच पाए हैं । गुरुदास कहते हैं—

हरि, तुम माया को न विनोषी ?^२

गुरुदासजी माया को हरि की ही माया मानते हैं—

सुनहारी माया महाप्रबल, जिहि सब बंध बंध कीन्हो (हो)^३

माया का प्रभाव अत्यन्त व्यापक है—

अथ हौ माया ह्यय दिवानी ।^४

गुरुदास ने माया को भीहिनी, मुसमिनी, नटिनी आदि नामों से सम्बोधित किया है । सदा उसे भविद्या और लुप्ता कहकर अनेक रूपों की योजना की है । भविद्या को भग्न बनाकर वे अपनी इस रास को गोदुल्लास के गोचर में मिलाता चाहते हैं । गुरुदास कहते हैं—

माधी नू, यह मेरी इक गाइ ।

अथ भाव ते भाप-भापों दई, त भापये बराइ ।

यह भनि हएराई, हटकत हूँ बहुत धमारग आनि ।

किरत ब्रै-ब्रै-उल्ल उखारनि, सब रिज बस सब रानि ।

रिज करि मिन सेहू सोहुलपति, भपने मोघन सीह ।^५

यह भविद्या भाग के समान है जो जीव को भ्रम में डालती रहती है—

१ शनिपदा, अन्वय २, ४७७-४७८ ।

२ गुरुदास, गी० प्र० ४०, पद ४३ ।

३ भा०, पद ४४ ।

४ भा०, पद ४७ ।

५ भा०, पद ४८ ।

माघी, नेकु हट्कौ माह ।

भ्रमत निति-वासर अपय-पय, अग्रह गहि नहि जाइ ।

छुपित अति न अघाति कबहुँ, निगम-द्रुम-दलि छाइ ।

अष्ट वस-घट नीर अंचवति तूषा तऊ न बुझाइ ।

छहौं रस जो घरौं अग्यं, तउ न गन्ध सुहाइ ।

और अहित अगच्छभकडति, कला बरनि न जाइ ।^१

माया के कारण ही जीव भगवान् को भुलकर मोह में पड़ा रहता है । भगवान्, पास रहने पर भी उन्हें नहीं पहचान पाता । जिस प्रकार—

ज्यो मूग भाभि-कमल निज अनुदिन निकट रहत माँह जानत ।^२

माया और जीव में इतना ही अन्तर है कि माया चैतन्य-रहित है और जीव चैतन्य-युक्त ।

माया के कारण ही यह संसार सत्य प्रतीत होता है । यह माया अत्यन्त अगम्य है । सूरदास जी श्रीकृष्ण से कहलाते हैं—

मेरी माया अति अगम, कोउ न पावै पार^३

माया-विषयक महानुभाव पन्थ के कवियों की कल्पना इससे कुछ भिन्न रही है । उनके मतानुसार माया देवता-समूहों में सबसे ऊपर है और सभी देवताओं को व्याप्त किये हुए है । ब्रह्मा, विष्णु और महेश सहित सभी देवता इसी माया के अधीन हैं । उसकी स्वरूप-मर्यादा अगणित है । इसीको चैतन्य देवता भी कहा गया है । परमेश्वर की कृपा से अविद्या का नाश होकर जय जीव मोक्ष प्राप्त करता है तो माया शुद्ध होकर उदासीन हो जाती है—

माया कोपोनि उदासीन होए^४

(माया नृद्ध होकर उदासीन हो जाती है ।)

धारकरी कवियों ने माया अथवा सम्पूर्ण सृष्टि को ज्ञानस्वरूप परमात्मा की ही स्फूर्ति माना है । यह विश्व चैतन्य परमात्मा की ही कीड़ा या विलास है । जगत्-रूप में व्यक्त परमात्मा का स्वरूप आवृत्त न होकर अधिक शोभायमान दिखाई देता है । यह जगत् भगवान् का ही प्रकाश है और इसलिए उसकी उपेक्षा करने की आवश्यकता नहीं । संत ज्ञानेश्वर कहते हैं—

जातेनि जमें भी अकि । तरी जगत्बें कोण ककि ।

किलेवरी माणिकें तोपिजे काई ।^५

(उद्भूत जगत् से यदि मैं ही हँक आऊँ तो जगरूप में कौन प्रकाशित होगा । माणिक के तेज से माणिक का लोभ नहीं होता ।)

इसीलिए मराठी के कृष्ण-भक्त कवि संसार से दूर परमार्थों को देखने का प्रयास नहीं करते । संत तुकाराम कहते हैं—

१. सूरदास, ना० प्र० सु०, पद १६ ।

२. वही, पद ४६ ।

३. वही, पद १११० ।

४. सङ्गपाठ, सं० प्र० ना० मेने, उद्धरण, ४६ ।

५. ज्ञानेश्वरी, अध्याय १४, अंग १२३ ।

आवडी धरोनि आने ते साकारा । नेता हा पतारा पात्र साठीं ॥

(भगवान् ने अपनी खुशी से ही यह का धारण किया है और इसीलिए यह प्रसन्न रहा है ।)

सत एकराश ने माया को 'मूल माया' कहा है ।^१ उनके मतानुसार जीव को अपना दत्ता माया के प्रभाव से ही प्राप्त होती है । यह माया जीव और ब्रह्म के बीच में परदे के समान विद्यमान रहती है तथा इस प्रकार उनके भेद का अनुभव कराती है । जीव और बिम्ब की परस्पर मितता उत्पन्न करने वाली शक्ति ही 'मूल माया' है । माया का स्वरूप-वर्णन असाध्य होने के कारण ही उसे अविद्या कहा गया है । एक सुन्दर स्त्री के विवाह प्रसन्न रूपक द्वारा सत एकराश ने माया का प्रभाव दिनाया है ।^२ माया का निराकरण एक ब्रह्म गान से ही हो सकता है, परन्तु ऐसा ब्रह्म गान भक्ति का पोषक होता है, क्योंकि बिना भगवद्भजन के ब्रह्म गान कसे हो सकता है । इसीलिए सत एकराश कहते हैं—

ऐसो जे ब्रह्मज्ञान । तें भक्तिचें पोषण जात ।

म करितो भगवद्भजन । ब्रह्मज्ञान क्या रुपने ।^३

(ऐसा ब्रह्मज्ञान भक्ति का पोषण करता है । बिना भगवद्भजन के ब्रह्मज्ञान हो ही नहीं सकता ।)

परमात्मा के विषय में जो योगमाया है वही जीव के सम्बन्ध में अविद्या है । इसलिए सत एकराश कहते हैं—

शिबो जे योगमाया विख्याती । जीवो तोते अविद्या म्हणतो ।^४

(परमात्मा की जो विख्यात योगमाया है वही जीव की अविद्या है ।)

उपपन्न विवेचन से हम निष्कर्ष पर पहुँचा जा सकता है कि यदि महानुभाव पद्य के कृष्ण-वाक्य को अपवाद मान लिया जाए (जो मूलतः निवृत्तिपरक सिद्धान्तों पर आधारित है) तो मराठी और हिन्दी के कृष्ण भक्त कवियों की भक्ति, ब्रह्म, जीव, माया आदि के विषय में लगभग एक ही जैसी आरणाएँ रही हैं । इतना अवश्य मानना पड़ेगा कि मराठी भक्त-कवियों के सम्मुख लोच-उद्धार का उद्देश्य था और हिन्दी भक्त-कवियों के सम्मुख लोच-रत्न का ।

१ श्री एकराश, काठ मध आशि काव, नं० १० आठक, पृ० १८५ ।

२ वही, पृ० १८५ ।

३ वही ।

४ वही, पृ० १८५ ।

मराठी और हिन्दी कृष्ण-कवियों के कृतित्व स्वरूप : विशेष तुलनात्मक अध्ययन

मराठी में कृष्ण-भक्ति का आरम्भ चक्रवर के प्रादुर्भाव से माना जाता है। स्वामी चक्रवर ने स्वयं काव्य की रचना नहीं की, परन्तु पर्यटन के समय अनेक पंक्तियों से तत्त्व-चर्चा करते समय जो कुछ उनकी पवित्र वाणी से व्यक्त हुआ उसे स्वामी चक्रवर के प्रमुख शिष्य नागदेवाचार्य की आज्ञा से केतो-वासा ने एकत्र किया। यह संग्रह 'चक्रवरोक्त सूत्रपाठ' के नाम से प्रसिद्ध है तथा महानुभाव पंथ की संहिता माना जाता है।^१ अपने वचनों में स्वामी चक्रवर ने ईश्वर, जीव और प्रपंच का सूक्ष्म विवेचन किया है। महानुभाव तत्त्वज्ञान के अनुसार जीव, देवता, प्रपंच तथा परमेश्वर—ये चार तत्त्व नित्य माने गए हैं। इनमें से एक नित्य और दूसरा अनित्य वर्ग है—

एक नित्य वर्ग : एक अनित्य वर्ग (संहार ६) नित्य वर्ग में जीव, देवता तथा परमेश्वर है। प्रपंच अनित्य है—'प्रपंच अनित्यो' (वि० भा० १६२) देवता वर्ग को महानुभाव तत्त्वज्ञान में स्वतन्त्र स्थान दिया गया है, इसीलिए देवताओं को नित्य वर्ग में माना गया है। महानुभाव तत्त्वज्ञान की यह अपनी विशेषता है, क्योंकि अन्य किसी भी तत्त्वज्ञान में देवताओं को स्वतन्त्र स्थान नहीं मिला है।^२

महानुभाव पंथ श्रीकृष्ण, दत्तात्रेय, द्वारावती के श्रीचाण्देव राजल, ऋद्धिपुर के श्रीगुंडम राजल तथा स्वामी श्रीचक्रवर—इन पंच कृष्णों को मानता है तथा इन्हें परमेश्वर का पूर्णावतार मानता है। गीता तथा भागवत के साथ-साथ 'सूत्रपाठ' इस पंथ का धर्म-ग्रन्थ है। अहिंसा, निःसंप, निवृत्ति तथा भक्ति-योग—इन चार वस्तुओं की आधार में स्थापना है। उसी प्रकार स्वामी चक्रवर का नाम, रूप, लीला, चैष्टा, स्थान, क्षुति, स्मृति तथा प्रसाद—इन सबको पंथ में अत्यन्त महत्त्व की दृष्टि से देखा जाता है। महानुभाव पंथ के आचार-धर्म की पूरी-पूरी कल्पना 'सूत्रपाठ' से हो जाती है जहाँ स्वामी चक्रवर ने कहा है कि साधक के लिए स्वदेव, स्वग्राम तथा आप्त जनों का सर्वथा त्याग श्रेयस्करो है, क्योंकि संग से ही विपद-

१. महाराष्ट्र सारस्वत, पृ० २६७।

२. महानुभाव तत्त्वज्ञान, डॉ० वि० वि० कोलते, पृ० ११।

सेवन होता है और साधक धर्म से दल जाता है। स्त्री तब तो और भी बुरा है क्योंकि और द्रव्यों के सेवन से तो मनुष्य मानवाला बनता है, परन्तु स्त्री को देखने से ही उसकी यह दशा हो जाती है। इसीलिए स्वामी चक्रधर कहते हैं—

स्त्री भलिमे महद्द्व्याचा रावोगा ।

आगिके द्रव्ये सेवितेयां भाजिविती ।

स्त्री वधानमार्गेच मात्सवी

चित्रांची स्त्री व पहावी । (आधार ६१०)

(स्त्री मादर द्रव्यों का राग है। जब द्रव्य सेवन करने से पुरुष को पागल बनाते हैं परन्तु स्त्री दान मात्र से पागल बना देती है। स्त्री के तो चित्र का भी दान नहीं करना चाहिए।)

स्त्री के बारे में उपयुक्त विचार प्रकट करते हुए श्री महानुभाव सत्त्वगान के अनुसार ईश्वर प्राप्ति का मार्ग स्त्रियों और मूढ़ों के लिए भी खुला हुआ है। महानुभाव पथ में आचार धर्म पर अघिन चार दिया गया है तथा ईश्वर प्राप्ति का साधन त्रिवृत्ति मार्ग को ही माना गया है। यद्यपि महानुभाव पथ भागवत को भी धर्मग्रन्थ मानता है तथा स्वामी चक्रधर के वचनों में श्रीकृष्ण-लीलाओं के कई उल्लेख मिलते हैं, परन्तु हिन्दी तथा पारवर्ती मराठी कवियों की भाँति उसमें शृंगार का स्वीकार नहीं किया गया है। यह सच है कि परमानन्द एक मोक्ष की प्राप्ति के लिए स्वामी चक्रधर ने भी ज्ञान की अपेक्षा प्रेम को ही श्रेष्ठ कहा है—

‘गानापति प्रेम उत्तम (विचारपालिका ३०), परन्तु प्रेम की अवस्था सवसगपरित्याग करके सम्पूर्ण रूप से परमेश्वर के अधीन होने से ही आती है। इसी प्रकार जिस तरह शेष से ज्ञान उत्पन्न होता है, उसी तरह प्रेम से भक्ति उत्पन्न होती है। भक्त ने हृदय में ईश्वर के प्रति प्रेम तभी उत्पन्न होता है जब ईश्वर अपनी दृष्टि द्वारा भक्त के हृदय में प्रेम संचार करता है। भक्त के मन में प्रेम-संचार होते ही भक्त का चिन्तन और विकल सदा नष्ट हो जाता है।’ और भक्त श्रीमूर्ति को ही साधन-साध्य के रूप में देखने लगता है। श्रीमूर्ति पर भक्त का यह प्रेम इतना उत्कट होता है कि ईश्वर विरह की कल्पना मात्र से वह प्राण त्याग देता है। ईश्वर के प्रति हृदय में प्रेम-संचार होते ही भक्त के हृदय में कोई भी कामना शेष नहीं रहती—

भक्त भान कामना कसी ? (ल० ब० उद्धरण, १६)

महानुभाव पथ के प्रवक्तृ स्वामी चक्रधर ने ईश्वर और जीव को लेकर जिस प्रेम को स्वीकार किया है, उसका स्पष्ट रूप से विवेचन ऊपर किया गया है। इस विवेचन से प्रतीत होता है कि उन्होंने विद्यापति, सूरदास प्रभृति कवियों द्वारा वर्णित राग और उत्साह शृंगार को वहीं भी स्वीकार नहीं किया।

महानुभाव पथ के महाकवियों में नरेन्द्र पहले कवि हैं जिन्होंने कृष्ण-चरित्र को लेकर मधुर शृंगार रस से परिपूर्ण ‘कनिमणी स्वयंवर’ नामक महाकाव्य की रचना की। नरेन्द्र कवि हुए ‘कनिमणी स्वयंवर’ २२६७ ओधियों का प्रबंध काव्य है।

नरेन्द्र

इसका विषय भाववन के दाम स्वयं और पद्मपुराण से लिया गया है। काव्य में प्रकृति का मनोहारी वर्णन तथा उपमा उत्प्रेक्षा,

दृष्टान्त, रूपक, अल्लुति आदि अलंकारों का बहुत ही सुन्दर प्रयोग हुआ है। रुक्मिणी की विरहावस्था का ऐसा सरस और घचार्य वर्णन इस काव्य में हुआ है कि देखते ही बनता है। काव्य-रचना में कवि ने अपने संगीत-ज्ञान का भी बड़ा अच्छा परिचय दिया है। कहा जाता है कि महानुभाव पंथ में प्रवेश करने के पहले कवि ग्रन्थ के पूर्वार्ध की रचना कर चुके थे। विषय और वर्णन की दृष्टि से देखते हुए यह सच है कि 'रुक्मिणी स्वयंवर' मराठी काव्य में पहली रचना है, जिसमें कृष्ण के चरित्र को लेकर शृंगार का परिपाक हुआ है, फिर भी स्मरण रखने की बात यह है कि नरेन्द्र कवि-कृत 'रुक्मिणी स्वयंवर' का शृंगार रम्य होते हुए भी संपन्न और औचित्य की सीमाओं का उल्लंघन नहीं करता। वह एक और क्रांत-भाव पर आधारित है, तो दूसरी ओर जीव और ब्रह्म के परस्पर सम्बन्ध पर।

मराठी की आज कवयित्री महादाइसा की विवाह-परक 'धवले' तथा 'मातृकी रुक्मिणी स्वयंवर' नामक रचनाओं में भी शृंगार का उत्तम वर्णन या राधा-कृष्ण की उत्तम शृंगारिक-क्रीड़ाओं का वर्णन न होकर विवाह के अवसर पर गाए जाने वाले मधुर शृंगारिक पदों का विधान है।

महानुभाव पंथ के दूसरे कवि भास्कर भट्ट बोरीकर के 'शिशुपाल वध' में अवश्य शृंगार का कुछ अधिक परिपाक हुआ है। इसीलिए कवि को विवश होकर 'उद्धवगीता' या 'एका-

दश स्कन्ध' नामक भक्ति-प्रधान एक दूसरे ग्रन्थ की रचना करनी

भास्कर भट्ट पड़ी। 'शिशुपाल वध' की कथा महाभारत, हरिवंश और भागवत-

पुराण पर आधारित है। नारदागमन, द्वारिका-वर्णन, ऋतु-वर्णन,

जलक्रीड़ा-वर्णन, युद्ध-वर्णन आदि में कवि ने संस्कृत कवि माधवा अनुकरण किया है परन्तु ऐसे वर्णनों में अलंकार-बोज्जना कवि की अपनी है। उसी प्रकार श्रीकृष्ण और रुक्मिणी के प्रेम-फलह और गोपियों की विरहावस्था का कवि ने बहुत ही सुन्दर चित्र खींचा है। 'उद्धव-गीता' भागवत के एकादश स्कन्ध पर आधारित है। इस ग्रन्थ में कवि ने सभी रसों का सफल निर्वाह किया है, परन्तु प्रधान रस शान्त ही है।

संत ज्ञानेश्वर ने महाराष्ट्र के भक्ति-आन्दोलन में जो योगदान दिया वह अद्वितीय है।

एक ओर उन्होंने गीता को सभी वेदों तथा उपनिषदों का निचोड़ एवं प्रामाणिक ग्रंथ मान-

कर जनोपयोगी समझा और दूसरी ओर सर्वप्रथम तत्त्व-निरूपण

सन्त ज्ञानेश्वर के लिए संस्कृत को छोड़कर लोक-भाषा मराठी में रचना की।

उसकी 'ज्ञानेश्वरी' अथवा 'भावार्थ-दीपिका' श्रीमद्भगवद्गीता की

बोली-बद्ध टीका है। यह ग्रन्थ मराठी साहित्य में एक अद्वितीय रत्न माना जाता है। अपने दृष्टिकोण को व्यक्त करते हुए ज्ञानेश्वर कहते हैं—

भासा मरहाटाचि बोल कीतुके, परि अमृताते हो पैजजिके।

(मेरे ग्रंथ की भाषा मराठी क्यों न हो, मुझे विश्वास है कि अमृत का माधुर्य मराठी के शब्दों में ढाला जा सकता है।)

लोक-जागृति को दृष्टि-वश में रखने वाले तुलसीदास ने भी ऐसी ही परिस्थिति में कहा था—

॥ भावा का सङ्कृत भाव धारिए साँव ।

नाम धु भावे नामरी का ल कर कुभाव ।

गीता पर अनेक विद्वानों ने टीकाएँ लिखी हैं और गीता के भिन्न भिन्न अर्थ लगाए हैं, पर जिसकी सफल टीका ज्ञानेश्वरी का पानी है, उसकी उपलब्धता ही बोरें दूसरी टीका हो। ज्ञानेश्वरी लिखने का हेतु जन-साधारण को गीता के आधार पर हिंदू धर्म का रहस्य समझाना था। ज्ञानेश्वरी का प्रचार रज सात है। ज्ञानेश्वरी का साहित्यिक मूल्य निर्धारित करते हुए विद्वान् आलोचन वि० ल० भावे ने 'महाराष्ट्र साहित्य' में कहा है—'ज्ञानदेव की कृति 'ज्ञानेश्वरी' ही नहीं, अपितु 'बाणीश्वरी' भी है। यह जैसे एक धर्म-शोध है, वैसे ही एक वाक्य-शास्त्र भी है। ज्ञानदेव की कल्पना रत्ना के फूलों में यह दिव्य गुण है कि न तो वे सभी मूलतः हैं और न उनकी सुगंध कम हो सकती है। ऐसे अमूल्य फूलों की वास्तविकता से ज्ञानदेव ने महाराष्ट्र साहित्य की सुशोभित किया है।'

महाराष्ट्र में भक्ति सम्प्रदाय की नींव डालने का श्रेष्ठ महानुभाव पद्म क साध-साध ज्ञानदेव की भी है। 'ज्ञानेश्वरी' के अनिश्चित सत्त ज्ञानदेव की 'अमृतानुभव' 'साधदेव पासण्टी' तथा 'अमर-गाथा' आदि कई और रचनाएँ मानी जाती हैं। ज्ञानेश्वर के अमरों में मुख्यतः ज्ञानयोग, कर्मयोग और भक्तियोग, इन तीनों का प्रतिपादन हुआ है। इन अमरों में कवि का दृष्टिकोण भी द्वैतवादी रहा है और कवि पूर्ण रूप से सत्गुणोपासक है। ज्ञानेश्वरी के तत्त्व निरूपण और निगूणवादी के कारण कई विद्वान् सम्प्रदायों ज्ञानेश्वर को 'ज्ञानेश्वरी बाद' से भिन्न मानने लगे थे, पर यह विचार जब 'गान्ध' का हो गया है और प्रायः सभी विद्वान् अमरों को सत्त ज्ञानेश्वर की ही रचना मानने लगे हैं।

अपने भक्तिपरक अमरों में ज्ञानेश्वर ने यज्ञ-तज्ञ भागियों की विरहावस्था का बड़ा ही प्रभावपूर्ण वर्णन किया है। परन्तु ऐसे वर्णन ज्ञान की उदात्त भूमि पर आधारित होने के कारण उनमें एक प्रकार की सात्विकता सब विलक्षण है और वे मधुर भक्ति अथवा मृगार की कीर्ति में नहीं आते। उनमें सब विलुप्त हुए जीव की ईश्वर प्राप्ति के लिए आत्मानुवृत्ति पर आधारित विह्वलता के ही दर्शन होते हैं।

विह्वल भक्त वारकरी-सम्प्रदाय के दूसरे सत्त नामदेव वारकरी-सम्प्रदाय के श्रेष्ठतम प्रचारक थे। इन्होंने न केवल मराठी साहित्य की श्रीकृष्ण की अपितु हिंदी साहित्य के

मण्डार को भी गरा। यदि ज्ञानेश्वर ने ब्रह्म विद्या की लोफ मुक्त

नामदेव बनाया तो नामदेव ने महाराष्ट्र से लेकर पंजाब तक हरिनाम की

वर्षा की। सत्त नामदेव ने अपनी भक्ति रम-सिक्त अमर रचना

सं साधारण जनता के हृदय को भक्ति की विह्वलता से प्रभावित किया। महाराष्ट्र में नाम देव का बड़ी स्थान है जो उत्तर भारत में सत्त वजीर अथवा यक्ष सूरदास का है। वारकरी-सम्प्रदाय के प्रचार के लिए इन्होंने कीर्तन संस्था की स्थापना की और वे स्वयं भी एक अरपल सफल कीर्तनकार बने। आज नामदेव के लगभग ३००० अमर उनकी गाथा में संकलित हैं। उनके अमरों की सरसता, प्रासादिकता एवं माधुर्य बेजोड़ हैं। वे सब जनता के लिए ही लिखे गए थे जिनकी रचना सरल और सुगम है। उनके अमर निम्नलिखित विभागों में बंटे जा सकते हैं—(१) आत्मचरित-परक, (२) सत्त ज्ञानदेव के चरित विषयक,

(३) सन्त नामदेव की पारमार्थिक व्याकुलता, (४) अंतर्मुखता, (५) व्यक्तिगत चित्त-शुद्धि-विषयक, (६) भगवन्नामस्मरण एवं कीर्तन-सम्बन्धी, (७) साधक की पूर्ववस्था और उत्तरावस्था का वर्णन करने वाले, (८) संकल्प और चर-याचना-परक, (९) श्रीकृष्ण-क्रीड़ापरक और (१०) दर्शनानुभव का वर्णन करने वाले ।

श्रीकृष्ण-क्रीड़ा को लेकर नामदेव ने केवल ५३ अंशों की रचना की है । इन अंशों में भागवत की देखादेखी शृंगार का सुन्दर परिपाक हुआ है, पर इन अंशों में नामदेव की आत्मानुभूत भावनाओं के उद्गार के दर्शन नहीं होते । बिट्टल का अनुनय-विनय करते समय कवि की भावनाएँ जिस प्रकार उमड़ती हुई दिखाई देती हैं, वैसे कृष्ण-लीलाओं के वर्णनों में कहीं भी दिखाई नहीं देती । अतः ऐसे अंशों में भावानुभूति की अपेक्षा कथात्मकता का ही निर्वाह इष्टिगत होता है । उनका कृष्ण-चरित-वर्णन आत्मानुभूत न होने के कारण किसी कीर्तनकार का-सा हुआ है ।

भागवत-पुराण के आधार पर कृष्ण-चरित-परक जो अंश नामदेव ने लिखे हैं उनमें और सूरदास के पदों में आश्चर्यजनक साम्य दिखाई देता है । वृन्दावन में कृष्ण के वाँसुरी बजाते ही जो-जो चमस्कार होते हैं, उनका वर्णन करते हुए कवि कहता है—

त्रिभंगी देखेउ उभे वृन्दावनी, बेणु चक्रवाणी बाजवीतो ॥
 त्यावरी गायी टाकिताली माना । वाळें स्तनपावा विसरती ॥
 सर्प प्राणि नाग मुंगुसें बसती । जलेंहि बाहरी विसरली ॥
 हस्तीसिंह एके ठायीं बसतातो । भ्रमर भुलती बेणु नाबें ।
 विचरती वेणी तेवें राहे फणी । करितां भोजनीं प्राप्त भूलीं ।
 उदकाचे कुंभ गोपिकांचे शिरीं । यमुनेचे तीरीं वेडावल्या ॥
 जाहले तटस्थ त्रिलोकींचे जीव । विसरला शीघ्र बेहभावा ॥
 नामा म्हणे ध्योमीं लम्बा देवांगना । पाहोनिपां कृष्णा भुलताती ।

(अंश १५७७)

(त्रिभंगी मुद्रा में वंशी बजाते हुए कृष्ण वृन्दावन में खड़े हैं । वंशी की ध्वनि सुनकर गायें बोल रही हैं और बछड़े स्तन-पान करना भूल गए हैं । सर्प और वेबले एकत्र बैठे हुए हैं और जल बहना भूल गया है (स्थिर हो गया है) । सिंह और हाथी एक साथ बैठ रहे हैं । भ्रमर वेणु-निनाद से भागल हो रहे हैं । कंधी करते-करते या भोजन करते-करते गोपिकाओं के हाथ जहाँ हैं वहीं रुक जाते हैं । गोपियाँ तिर पर पानी के बड़े लिये यमुना के तट पर भ्रान्तावस्था में घूम रही हैं । तीनों लोकों के जीव अपना बेह-भाव भूलकर तटस्थ हो गए हैं । नामदेव कहते हैं, आकाश में खड़ी देवांगनाएँ कृष्ण को देखकर आत्मविस्मृत-सी हो रही हैं ।)

राधा-विलास का वर्णन करते हुए कवि कहता है—

सुखनयनीं राधा भोगित अनंत, गोकुळांत वार्ता प्रगटली ।

(गोकुल में चर्चा होने लगी कि राधा कृष्ण को भोगती है ।)

इसीलिए तो बृद्धा (साध) राधा से कहती है—

“धरासीं यनमाळीं आसूनको

—अंश १६६३

(वनमाली को घर में न लाया करो ।)

श्रीकृष्ण की रूप माधुरी, मोरी विलाप तथा वात्-लीलाओं का भी बड़ा ही स्वामा विराचन नामदेव न किया है। योशों को चराने के लिए ले जाते समय कृष्ण का मनोहर चित्र आँकते हुए नामदेव कहते हैं—

जाँटावरो पावा बस्तुरीवा टिळा । घातन गोपाला पाई मागे ॥

यमुने पावतों गोपा पाचारीत । गिरोर्या शोभन पाटीवरी ॥

—अभंग १७०७

(बस्तुरी का तिलक सदाएँ कंधे पर बाँधुरी घरे गोपाल कीजों क पीछे-पीछे चल रहूँ हैं तथा यमुना क किनारे गोपाला को बुला रहूँ हैं। गोपालो की पीठ पर 'याहारी' की पीठलियाँ पटक रही हैं ।)

नामदेव की 'जोळणी' और 'विरहिणी' में भी शृंगार का परिपाक हुआ है, परन्तु, उसमें गौरीरित भोग विलास का द्यन नहीं होता।

जनाबाई पानेदेवर की समकालीन माना जाती हैं तथा नामदेव के लालन-पालन का ध्येय भी उन्हींका दिया जाता है। वे स्वयं अग्निनिष्ठ थीं परन्तु नामदेव जैसे आत्म इष्टा

सन्त क निवृत्त सम्राट् क कारण उनका हृदय मुसस्कृत होकर उसमें विद्वत्-भक्ति की घास उमड़ पड़ी। जनाबाई ने अनेक भक्ति-नरक अभगों की रचना की है जिनमें से भाव लघुभय साठे तीन सौ

अभा उल्लेख हैं। कहा जाता है कि सन्त पानेदेवर क दर्शन से उसके काव्य में प्रीतिता आ गई थी। जनाबाई के अभगों में निजी रसाभूति क साथ नामदेव की वादना और

पानेदेवर की योगानुभूति का सुन्दर संगम हुआ है। श्रीकृष्णालय धारसीदे ने अपने मराठी साहित्य का इतिहास नामक ग्रन्थ में टीका की कहा है कि "जनाबाई की

काव्य-संरिता के एक तट पर भक्ति का माधुर्य, दूसरे तट पर योग का गुञ्जन और दोनों तटों क बीच प्रासादिक प्रेम का प्रवाह है।" जनाबाई के कुछ अभय इतने सरस हैं कि उनमें

और सन्त नामदेव के अभगों में भेद बतलाना बहुत ही कठिन हो जाता है। यद्यपि जनाबाई सगुणोपासक थीं पर निगूण ब्रह्म की उन्हें अनुभूति हो चुकी थी। अन्त में रममाण अमृत

परब्रह्म के साकार द्यन क लिए वे छटपटाया करती थीं। द्यन देने के लिए उन्होंने

भगवान् की अनेक प्रकार से प्रथना की, अनेक प्रकार से उसे मनाया, अनेक प्रकार से उसे स्तुताया और प्रसन्न जान पर उसे अनेक प्रकार से शालियाँ भी दीं। परन्तु इन सभी

व्यवस्थाओं में पाण्डुरंग पर उनकी भक्ति अनन्य थी। उनमें दाम्भिकता जरा भी नहीं थी। हय-सोकादि भावनाओं से उनका हृदय भर जाता था। इन्हीं सब भावनाओं को उन्होंने

अपने अभगों में व्यक्त किया है। जनाबाई के अभगों में स्थायी सभी रसों का बहुत ही स्वाभाविक परिष्कार हुआ है, परन्तु रसराज शृंगार को उनके अभगों में वहाँ भी स्थान

नहीं मिला है। इस दृष्टि से जनाबाई और मीराबाई के दृष्टिकोण में महान् अन्तर है। मीराबाई ने गोपियों की भक्ति का आत्म अपन सामने रखा था। उनके पदों में कृष्ण और

गोपिकाओं का मधुमधुम शृंगार है परन्तु बहिष्कृत दास्य भाव ही है। शक्ति रस पर आधारित शृंगार तथा ईश्वर क विषय में दास्य भाव पर आधारित उत्कट प्रेम मीरा

के काव्य की विशेषता है। गिरिधर गोपाल के विद्योग में मीरा व्याकुल है। वे अपने बाराध्य को ब्रह्म के रूप में ही नहीं, प्रियतम के रूप में भी देखती है। उनका प्रेम दास्य-भाव पर आधारित होते हुए भी कान्त भाव का है, परन्तु जनाबाई के स्त्री-हृदय में बाराध्य के विषय में रतिभाव के स्थान पर वात्सल्य का ही उद्रेक हुआ है। इसीलिए तो विद्वल को माता मानकर वह फूट पड़ती है—

भाझिये जननी हरिखी, मुँतलीस कबरलें जनीं ॥

मुँकें मुझे भी पाइस, चुकलें माये पाहे स्यास ॥

चुकली भाझिये हरिखी, फिरतसे रानोरानी ॥

सातां भेटवा जननी, चिनचिस्तसे दासी जनी ॥^१

(हे मेरी माता हिरनी ! तुम कौनसे वन में व्यस्त हो ? मैं तुम्हारा भूक शावक हूँ तथा अज्ञानवश तुमसे विछुड़कर वन-वन में तुम्हें खोजती हुई भटक रही हूँ। दासी जनी प्रार्थना करती है कि हे माता, अब तो मिल जाओ।)

वात्सल्य की ही भाँति जनाबाई के अश्रंग करुण-रस से भी ओत-प्रोत है। सनक नेत्र लिये मुँह से नाम-स्मरण करते हुए ईश्वर से तादात्म्य स्थापित करते के लिए जनाबाई कहती है—

सर्व भावे गाईन नाम, सखा तूँधि आत्माराम ।

रूप न्याहाळीन हृष्टी, सर्वसुख सगिन गोष्टी ।

दीनामाय सकमाखी, दासी जनी लागी ध्यानी ॥

(सब भावों में तुम्हारा ही नाम-स्मरण करूँगी, तुम्हीं मेरे सखा हो। मैं माँख भरकर तुम्हारे रूप का पान करूँगी तथा तुम्हें सुहनेवाली बातें तुमसे करूँगी। हे दीनामाय ! दासी जनी का ध्यान तुम्हीं पर लगा हुआ है।)

इसी प्रकार—

कांगे उखीर लागला, मासा विसर पडला ।

तुजवरी संतार, बीळबिलें घरवार ।

(तुम्हें देर क्योंकर हुई ? क्या मुझे भूल गए थे ? मैंने तो तुम्हारे लिए घर-बार, संतार सब छोड़ रखा है।)

अन्त में जनाबाई को पाण्डुरंग के दर्शन हो जाते हैं और वह अपने-आपको भूल जाती है—

ऐसी विधांति लाभली, आनन्दकळा संचारिली ।

येये सर्वांग सुखो झाले, लिय देह हरपले ।

(ऐसी विधान्ति का लाभ हुआ कि लिय देह नष्ट होकर सारे शरीर में आनन्द का संचार हो गया।)

अब तो जनाबाई को पाण्डुरंग के बिरह की चिंता ही नहीं रही। पाण्डुरंग का रहस्य अब उसने जान लिया है, इसीलिए तो वह चुटकी लेती है—

राजा मेरमो काय करिहि, तुमैं ब्रह्म मान्यपासी ।

नाहीं सामान्य तुज हरी, जनी रह्यो परिसी-मोरी :

(जनी कहनी है—तुम्हारा सब रहस्य अब मैं जान गई हूँ । तुममें कुछ भी सामान्य नहीं है, अतः तुम्हारा सारा बल हमारे (भक्तों के ही) पास है । तुम हटकर भी बराबर लोगे ?)

प्रिय धर्म सरपान का आरम्भ सन्त ज्ञानेश्वर न तीन सौ वर्ष पूर्व किया था, उसे पूरा करने में मन्त्र एवमाय ने अपनी मारी आयु व्यतीत कर दी । इसीलिए तो महाराष्ट्र की भाव जनता एवमाय को ज्ञानेश्वर का अवतार मानती है ।

एवमाय एवमाय के प्रादुर्भाव के कुछ ही वर्ष पूर्व समस्त महाराष्ट्र में बारह वर्ष तक अराल पड़ने से समस्त देश उजाड़ हो गया था

और निर्वाह के लिए राजा देव छोट छोटकर बालवा, गुजरात आदि प्रान्तों की ओर भागने लगे थे । इस प्राकृतिक अथवा दैवी आपत्ति से भी अधिक यावनी-सकट ने महाराष्ट्र के सामाजिक तथा सांस्कृतिक जीवन को गहरा पक्षा पहुँचाया था । नामदेव के काल में ही महाराष्ट्र परतन हो चुका था । यावनी राजछा और धर्मप्रचार का प्रभाव मराठी साहित्य पर होने लगा था । नामदेव के समकालीन अथवा उनकी गिर्य-परम्परा के पिता ब्रह्म, बीमा, भगुनाथ, जनाबाई, नामा पाठक आदि सन्त-कवियों ने जनता में भक्ति की धारा को प्रवाहित रखा, परन्तु इन सन्त-कवियों पर मुख्य आरोप यह लगाया जाता है कि तत्कालीन राजनीतिक स्थिति से अथवा उदासीन होने के कारण उन्होंने जनता का उचित मार्गदर्शन नहीं किया । इसमें सन्देह नहीं कि सन्त-कवियों की दृष्टि पारमार्थिक ही थी और ज्ञानि का कोई भी सन्देह उन्होंने जनता को नहीं दिया, किन्तु यह बात भी स्पष्ट है कि मुसलमानी सत्ता का प्रभाव, दण्ड एवं अत्याचार सहन करते हुए भी इन सन्त-कवियों ने अपने सम्राट् द्वारा मोक्ष प्राप्ति का मार्ग जनता को बताया और हिन्दू धर्म में उनकी भद्रता को बढ़ावा दिया ।

इस दृष्टि से देखा जाए तो लोक-आधुनिक के लिए सन्त एवमाय ने जो कार्य किया वह वास्तव में अनुपम है । ज्ञानेश्वर के पश्चात् दो शताब्दियों तक जो प्रतिबल बातावरण महाराष्ट्र में था उसने कारण ज्ञानेश्वरी का निमल प्रवाह कई स्थानों पर रुँधकर प्रस्त हो गया था । उस स्वच्छ करने भक्ति-जल की पुनः स्वच्छन्द रूप से प्रवाहित करने का ध्येय सन्त एवमाय को ही है । कालांतर में ज्ञानेश्वरी की हस्तलिखित पोथियों में अगुद पाठ आ गए थे । सन्त एवमाय ने उन्हें सुद्ध करने भाषा को अवस्थित एवं अर्थाचीन रूप प्रदान किया । इसके अतिरिक्त एवमाय ने 'छविमणी स्वधर', 'भावार्थ रामायण', 'आनन्द सङ्घरी', 'प्रह्लाद विजय', 'स्वात्म सुख', 'एवमायी भाषा आदि अनेक ग्रन्थों को स्वतन्त्र रूप से रचना की । परन्तु धर्म प्रतिष्ठापना की दृष्टि से एवमाय की सर्वोत्कृष्ट रचना 'भागवत' मानी जाती है । यह ग्रन्थ भागवत के एकान्त स्कन्ध पर १८८०० ओविया की एक बृहद् टीका है । यह टीका महाराष्ट्र में अत्यन्त लोकप्रिय हुई है । बारवरी-सम्प्रदाय में ज्ञानेश्वरी का बाद भागवत को ही पूज्य ग्रन्थ माना जाता है । ज्ञानेश्वरी का आधार कृष्ण-अनृत सत्ता है, तो भागवत का आधार कृष्ण-उद्धरण सम्वाद है । इस बृहद् ग्रन्थ की रचना में कवि का हृष्ट चोक्त-अवह एव समानोदार करना ही था ।

इस ग्रन्थ में भागवत-धर्म की परम्परा, स्वरूप, विशेषताएँ, ध्येय, साधना आदि सबका भागवत-पुराण के आधार पर प्रासादिक शैली में विवेचन है। एकनाथ ने भागवत-धर्म को अधिक उदार और मानवतावादी बनाया। वे कहते हैं—“सब भूतों में भगवद्भाव का अनुभव करना भागवत-धर्म की आत्मा है। इसलिए सबसे मंत्री करो, प्रेम करो और सबके साथ समान रहो।” जाति-भेद का सण्डन करते हुए सन्त एकनाथ कहते हैं—“जाति से चाहे कोई सबसे श्रेष्ठ क्यों न हो, वह यदि हरिचरणों से विमुख है, तो उससे वह चाण्डाल श्रेष्ठ है जो प्रेम से भगवद्-भजन करता है।” इसी प्रकार भक्त की व्याख्या करते हुए वे कहते हैं—“स्वकर्म, धर्म, वर्णाचार तथा अपने-अपने अन्य सब कर्मों को करते हुए भी जो सब भूतों को भगवद्वाकार देखता है, वही ईश्वर का प्रिय भक्त है।”

अंतःशुद्धि पर एकनाथ ने विशेष रूप से जोर दिया है तथा उसका साधन हरि-कीर्तन को माना है। नाम-स्मरण के समान और दूसरा साधन नहीं है। साधनों में मुख्य साधन भक्ति है। भक्ति में भी नाम-कीर्तन विशेष है। नाम से चित्त-शुद्धि होती है—साधकों को स्वरूप-स्थिति प्राप्त होती है। तपाचरण, साध्य-ज्ञान-विचार तथा वेदाध्ययन से जो कुछ मिलता है वह सब नाम-स्मरण से प्राप्त होता है। चित्त-शुद्धि के बिना आत्म-ज्ञान असम्भव है।

एकनाथ ने भक्त तीन प्रकार के माने हैं—प्राकृत, मध्यम और उत्तम। उत्तम भक्त वह है जो प्राणिमान में ईश्वर-दर्शन करता है। संक्षेप में, एकनाथ ने प्रपंच को परमार्थनिष्ठ बनाने का स्वानुभवयुक्त उपदेश सबको दिया है।

गोपी-प्रेम को लेकर एकनाथी भागवत में जो ओवियाँ हैं, उनमें भी श्रीकृष्ण के शुद्ध प्रेम का ही वर्णन होता है। उनमें न उत्तान-शृंगार का वर्णन है और न शारीरिक विलास का।

ज्ञान, योग और कर्म का आचरण करने वाले पुरुष की अपेक्षा भक्त भगवान् की अधिक प्रिय है। इसलिए प्रेम का श्रेष्ठत्व स्वीकार करते हुए एकनाथ कृष्ण से कहलवाते हैं—

मी भावार्थावा भूकेतों । प्रेमाच्या पावलों पावुंवेरा ।

—एकनाथी भागवत, अ० २४

(मैं भाव का भूजा हूँ, प्रेम का अतिथि हूँ।)

भागवत-पुराण के एकादश स्कंध के १२वें अध्याय में गोपी-प्रेम-विषयक कृष्ण और उद्धव का जो चतुःश्लोकी संवाद है, उसके आधार पर गोपी-प्रेम का सच्चा भावार्थ प्रकट करने के लिए सन्त एकनाथ ने लगभग सौ ओवियाँ लिखी हैं। कृष्ण की वंशो का स्वर सुनते ही गोपियाँ हाथ का काम छोड़कर वृन्दावन की ओर भागने लगती हैं। इस प्रसंग का वर्णन करते हुए सन्त एकनाथ लिखते हैं—

ऐकोनी माझे वेणुगीत । गोपिका सांडुनि समस्त ।

निज वेहाते न सांमाळित । मज गिथसीत पातल्या ॥

सांडुनि पतिपित्यांची चाढ । घरोनि वेदशास्त्रांची मोड ।

माझे ठायीं विजभाव हूँ । प्रेम अति मोड गोपिका ॥

पुनर्नेह तोडुनि पावें । विधिनें रणभूमी पावें ।

माते मातृहीननि सयताहे । गोविन्दा भज पाहूँ एवढ्या ॥^१

(मेरा वधुगीन मुने ही गोविण सन-मुस छोडकर आत्मविभोर-सी मुझे देखने के लिए रो पड़ी। उस समय न तो उन्हें कनि रिया का विचार था और न दास्यों भयनालोहावार का डर। मुझम उनका हँस, स्मृति और दान प्रेम था। इसीलिए सभी बाघनों की होठर पुन स्नेह का भी विचार न करते हुए गोविणों मुझे देखने के लिए दौड पड़ी।)

मधुरा गमन व समय गोविणों की व्यापकी पूरी-पूरी बरामा हृण की एक ही पक्षि से की जा सज्जी है। हृण कहत है—

ते त्यांची अवस्था सांगता, भज भगवि धीर न करते बिता।^२

ऐसे बेधो सांभल सांभल, बडी बापना दाटली ॥

(उनकी उस अवस्था का बयान करी का मुझे साहस नहीं होता। इतना बरकर हृण का बड दम गया।)

हृण और गोविणों के मिलन में वामागति के अस्तित्व का ध्यान करते हुए हम एतनाय कहते हैं—

दास कीडा गोविणान्ति । कोण म्हणेन कायासक्ती ॥

तेव कायाकी कधी प्राप्ती । ऐक निश्चित उडवा ॥^३

(कोन कहता है कि गोविणों व दास राम कीडा के कायासक्ति थी। हु उडवा। दास लोस कर मुन लो। उसमें काम की प्राप्ति हो ही कैय सकती थी ?)

आग बलकर सन एतनाय कहत है—

जेवें मो कोडे आत्माराय । तेव केवी रिचे बापुका काम ।

माते कामे गोविण निष्काम । काम सधम त्या गाहीं ॥^४

(वहाँ मैं आत्माराय कीडा करता हु वहाँ केचारा काम था ही कैवे सकता है ? मेरे प्रेम में गोविणों निष्काम हो गईं। उनमें काम का संभय नहीं था।)

गोविणों की निष्काम दशा का स्वीक करते हुए एक हमरी ओवी में हृण कहते हैं—

रवा लागी गोपीची कामासक्ति । म्यांचि बाणुनि निष्काम रिचती ।

रवाली विधली साधुग्य मुक्ति । जाल निश्चिती उडवा ॥

म्या गोविणाली कामु वेला । की निजोय कामुसोवा हरिता ।

म विचारिता था बोला। हृण अविचारता मूस म्हणतो।^५

(उनके लिए गोविणों की कामासक्ति दूर करके मैंने ही उन्हें निष्काम स्थिति में पहुँचाया तथा उन्हें साधुग्य मुक्ति प्रदान की। इस बात को हु उडवा, मली भीति नमन लो। मैंने गोविणों पर कामासक्ति रखी या उनके नि केव काम का हृण किया। इस बात का पूरा-पूरा विचार

१ दशनाम गणित ४० १२, ओ० १०८, ११०।

२ वही। ओ० १२, ओ० ११६।

३ वही, ओ० ११०।

४ वही, ओ० १२ १४।

५ वही, ओ० २४ २६०-२६८।

न करते हुए जो लोग कृष्ण को व्यवहारी कहते हैं, वे भूल हैं ।)

गांगवत-पुराण को आधार मानकर भक्ति-भाव से विभोर होकर कृष्ण और गोपियों के प्रेम की वर्णा करते हुए भी सन्त एरुनाय ने सूरदास जी हिन्दी के कृष्ण-भक्त कवियों की तरह अपने वर्णनों में उत्तम-शृंगार को प्रथम नहीं दिया । इतना ही नहीं, उन्होंने तो स्थान स्थान पर 'कामासक्ति' का उल्लेख करते कृष्ण के ब्रह्मत्व-रूप को ही पाठकों के सामने रखकर प्रेम अथवा भक्ति को पवित्र बनाया है ।

पिछम की सप्तहवीं शताब्दी में अत्यन्त सूक्ष्म रूप में ही क्यों न हो, मराठी काव्य-पारा एक नये क्षेत्र में प्रवाहित होने लगी थी । पहले ऐसा जा चुका है कि भास्कर भट्ट, नरेन्द्र आदि कवियों की प्रकृति स्वच्छन्द वाग्य-रचना की ओर अधिक थी, परन्तु परम्परागत साहित्यिक एवं धार्मिक प्रतिबन्धों के कारण उनकी प्रतिभा को परिमित क्षेत्र में ही पल्लवित होना पड़ा था । संत-कवियों की रचनाएँ भी भक्ति के साधन-रूप में ही हुई थीं । उनमें भाषा, अलंकार आदि काव्य-गुणों की प्रायः यौग स्थान ही था । ज्ञानेश्वरी में भी, जो बागीश्वरी भी कही जाती है, ज्ञानेश्वर की अन्तःस्फूर्ति के कारण ही वाग्य-सौन्दर्य प्राप्त हुआ था । भास्कर भट्ट द्वारा लोकाभिरुचनकारी काव्य की रचना हुई थी, परन्तु उसके गुणवर्धु ने उसे दोष दिया था, जिसके कारण भास्कर भट्ट उपरान्त होकर फिर से बंधी बंधाई परिपाटी के अनुसार काव्य-सृजन में लग गए । परन्तु भुक्तेश्वर काव्य पढ़ते ही मराठी काव्य में हम प्रथम बार अनुभव करते हैं कि यह काव्य पारलौकिक न होकर लौकिक है और काव्य के साहित्यिक गुणों की ओर कवि का विशेष ध्यान रहा है ।

कलित साहित्य के प्रायः सभी गुण भुक्तेश्वर के काव्य में हैं । भुक्तेश्वर ने काव्य के वाच्य रूप, शब्दावली, अलंकारादि की ओर उतना ही ध्यान दिया है जितना काव्य के अन्तरंग की ओर । इस दृष्टि से भुक्तेश्वर एक कवि हैं, न कि एक भक्त ।

भुक्तेश्वर का 'महाभारत' अनुवाद के लिए मराठी साहित्य में अत्यन्त प्रसिद्ध है । परन्तु अनूदित रचना होने के कारण भुक्तेश्वर के काव्य पर प्रायः यह आरोप लगाया जाता है कि भुक्तेश्वर की प्रतिभा में मौलिकता का अभाव था । वस्तुतः भुक्तेश्वर ने किसी साम्प्रदायिक गुरु का आदर्श अपने सम्मुख न रखकर कालिदास, माघ प्रभृति कवियों को ही आदर्श माना था । इसीलिए भुक्तेश्वर का महाभारत पढ़ते समय 'काव्य' पढ़ने का आनन्द उपलब्ध होता है ।

भुक्तेश्वर ने महर्षि व्यास के महाभारत का केवल संक्षेपः अनुवाद ही नहीं किया, अपितु काव्य-सौन्दर्य की दृष्टि से आवश्यकतानुसार अनुवाद में संक्षेप अथवा विस्तार करने का भी साहस किया है । कहते हैं कि भुक्तेश्वर ने संपूर्ण महाभारत का अनुवाद किया था, परन्तु आज उसके केवल आदिपर्व, समापर्व, वनपर्व, विराट पर्व तथा शोणित पर्व ही उपलब्ध हैं । इनकी कुल ओवी संख्या १४६८७ है ।

भुक्तेश्वर स्वभाव से ही सिद्धहस्त कवि थे, अतः उन्होंने अनेक स्थलों पर प्राकृतिक दृश्यों तथा नारी-सौन्दर्य का बड़ा ही मर्मस्पर्शी वर्णन किया है । प्रकृति तथा नारी के वाच्य और सरस सौन्दर्य का वर्णन, जो गूढ़ महाभारत में नहीं है, वह भुक्तेश्वर के अनुवाद

में है। समिष्टा का बर्णन करते हुए कवि कहता है—

जेतो सुवर्ण खपक कळो । सौं मोतिली ममच पुतळी ।
 अत्यंत ताश्च्य भरे सवली । परी विनत सुकुमार ।
 विराजे राजवदन चरित्रा । भाळीं रेखिता बस्तूरी टिका ।
 भावणें पयत कज्जल रेखा । नयन सेणें शोभती ।
 ॥ बिल्व पीनस्तन । वरी मुक्तजली विराजमान ।
 हरी पदक देवोपमान । तेज फाकें हृदयाम्नी ।
 करि शावक शुक्राशुभ । तसे सरस भ्रुमरच ।
 करणें रणसुगती प्रचण्ड । मङ्गलाते चेतवाया ।

(जैसे वह चम्पा की बली हो या ममच की बाली हुई पुतलिका हो । वह धन-पीन के भार से बोझिल है, पर सुकुमारता में रता की भाँति विनत है । उसका मुख बहिरा की तरह देदीप्यमान है और माथे पर बस्तूरी की जिगी चामादमान है । उसके कानों तक काजल की रेखा खिंची हुई है, जिससे उसके नेत्र अत्यन्त गोभादमान लग रहे हैं । बेल फल के समान उसके स्तन कठोर और मुडौल हैं और उन पर मोनिया की माला सुगोमित है । हृदय पर पदक देदीप्यमान है । उसके बाहु छावक की सूँठ के समान सुदौल हैं । उसके कनक स्तम्भ स्तम्भ की प्रचण्ड ध्वनि करने मदन को चेतवनी दे रहे हैं ।)

इस वगन को देखकर अनामान ही विद्यापति की उधा का स्मरण हो जाता है—

पीन पयोधर बूझिर गता । मेरु उपजल कटक सभा ।

जैसे वो महाभास्य के सभी प्रसंग कवि ने बड़े ही कलात्मक ढंग से प्रस्तुत किये हैं, पर उनमें द्रौपदी-वसन-हरण, अतुलना-दुष्यन्त-आस्थान, नारद-नीति, जटासभाक्यान तथा नल-दमयन्ती-भाचमान बहुत ही सुन्दर मन पड़े हैं । शृंगार-रस का परिपाक कवि ने समय-असमय बाँहें जब किया है । उदाहरण के लिए कौरव पाइन युद्ध का उत्तान शृंगारपूर्ण रूपक कवि ने इस प्रकार बोधा है—

पाँडेय प्रताप पुरुष तरणा । नववधू कौरव सेना ।
 शृंगारिली परिसघटना । पुढ सुरता न धारवे ॥
 गढालें अभिभाभावे वात । धर्मिचें मोकळे केत ॥
 रणग्यासनों प्राप्त । मानोनिषा पढाली ॥
 कम सपव पयोधर पीन । भवितां छाले आरत वध ।
 शत्रुनि कबुकी आवन । पडितें कोठें बेगवे ॥
 दारन पारा तीक्ष्ण शर्ती । बुभितां मुक्त घातळे हिली ।
 भालो रूपात्ती उपहती । शौरव-सेनावधूनी ॥

(पाँडेय प्रताप बौद्ध पुरुष है और कौरव-सेना नववधू । वधू साज शृंगार से सुसज्जित है, परन्तु युद्धरूपी मुरत अथवा सम्भोग नहीं करने देती । अभिमान रूपी सुगंध उसके शरीर से पूर रही है तथा धर्म रूपी उसके बाल झुल गये हैं । वह रणरूपी धर्म पर अनुभूत कष्ट के कारण भाग पड़ी है । कम रूपी हड़ उदासी का मदन करत हो वह आरक्त हो पड़ी है । शत्रुनि रूपी कबुकी आवन होकर न जाने वहाँ गिर पड़ी है । घातों की तीक्ष्ण धार रूपी

दांतों से उसका मुख झूमते ही उस पर खरोंचे पड़ गई हैं और इस प्रकार कीरव-सेना-रूपी यधू का स्वरूप बिगड़ गया है।)

इन पंक्तियों में शृंगार का अत्यन्त उत्तान-रूप प्रकट हुआ है, पर वह अपने में स्वतन्त्र होने के कारण हिन्दी-कवि विज्ञापित बादि से तुलनीय नहीं है। हिन्दी-कवियों का शृंगार-वर्णन कृष्ण-राधा तथा गोपियों की लीलाओं को लेकर ही हुआ है, जबकि मुक्तेस्वर का शृंगार विषय से भिन्न कवि की निजी प्रवृत्ति को सूचित करता है।

नामदेव की ही भांति संत तुकाराम ने भी पांडुरंग-भक्ति-परक असंख्य अभंगों की रचना की है। उनके अभंगों में स्वामाविकता, तीव्रता, स्निग्धता, कोमलता और समानता

के एक साथ वर्णन होते हैं। तीव्र भावोत्प्रेक पर आधारित होने के

तुकाराम

कारण तुकाराम के सभी अभंगों का स्वरूप स्फुट है। कहा जाता है

कि संत तुकाराम ने कई सहस्र अभंगों की रचना की है, परन्तु अभी

हाल ही में दम्बई सरकार द्वारा प्रकाशित उनकी गाथा मे लगभग पचि हजार अभंग संग्रहीत हैं। महाराष्ट्र के सांस्कृतिक इतिहास में तुकाराम का वही स्थान है जो उत्तर भारत में तुलसी-दास का है। संत तुकाराम को सगुण भक्ति ही प्रिय थी। वे मुक्ति नहीं चाहते थे, वे तो—

पांडुरंग घ्यानी । पांडुरंग मनी । जागृति स्वप्नी । पांडुरंग ।

का महामन्त्र का उच्चारण करके भगवद्भक्ति के लिए असंख्य जन्म चाहते थे। तुकाराम के अभंगों में सच्चे मानवतावाद के दर्शन होते हैं। एक अभंग में वे कहते हैं—

जे का रंजले पांजले त्यासी म्हणें जो आपुले ।

तोचि साधु ओछाळावा । देव तेथेंचि जाणावा ।

(जो दुःख और कष्टों से पीड़ित मनुष्य को अपनाता है, वही सच्चा साधु है तथा भगवान् वहीं विद्यमान रहते हैं।)

तथा,

दया क्षमा दान्ती । तेवें देवाची बसती

(जहाँ दया, क्षमा और दान्ति रहती है वहीं भगवान् वास करते हैं।)

तुकाराम के अभंग आत्मानुभूति पर आधारित होने के कारण इतने लोकप्रिय हुए हैं कि उनके कई वचन भाषा का मूलभूत अंग बन गए हैं और लोगों के निरर्थक व्यवहार में प्रयुक्त होते हैं। संत तुकाराम ने आत्म-चरितात्मक, आत्म-परीक्षक, आत्मानुभव-निवेदनात्मक, उपदेशात्मक, संत-चरित-वर्णनात्मक, पौराणिक-कथात्मक, स्तुति-परक, पंढरपुर-महिमा-वर्णनात्मक तथा विविध प्रसंगनिष्ठ अनेक प्रकार के अभंगों की रचना की है, पर यहाँ हम उनके विराणी के अभंगों पर ही विचार करेंगे।

भगवान् से संवाद करते समय संत तुकाराम अपने को भिन्न-भिन्न भूमिकाओं में देखते हैं। कही विट्ठल को पिता कहते तो कभी माता मानते, कही उन्हें साहूकार कहते तो कही उन्हें मित्र समझकर उनसे प्रेम-कलह करने लगते। परन्तु उनके अभंगों में 'विराणी' के अभंग अपना विशिष्ट स्थान रखते हैं। 'विराणी' का अर्थ है अपनी इच्छा से विहार करने वाली। इन अभंगों में अपनी इच्छा से पति का त्याग करके किसी अन्य पुरुष के साथ रममाण होने वाली स्त्री का चोखा पहनकर शृंगार की अवस्था में कवि ने अभंगों की सरस

रचना की है। ये अमन मधुरा भविष्य में जोत प्राप्त है। परन्तु उनका शृंगार स्वानुभूति पर आधारित होने के कारण उह पढ़ने से शृंगार रस की गिनति नहीं होती। आत्मानुभूति की सीधता के कारण ही पाठक के मन में निवेद का भाव उत्पन्न होता है। एतद्गहरण देनिए—

सबसुत आनीं भोंयु तवें बळ। तोडियेले जाळ मोहपाग।

पाव साठीं ताँकियेले भरतार। रातसों या परपुण्यागों।

तुका म्हणें मातां यम नये पळ। धोषय सें बहू पळ मर्ये ॥^१

(पहले पति द्वारा भरे मनोरस पूर्ण नहीं हुए अतः मैं व्याभिचारिणी बनी। अब प्रियतम की मुले रात दिना चाह है। मैं उसके बिना रात भर भी नहीं रह सकती। मैं तो अब अनन्त में रसमग्न हो चुकी हूँ। आगे सभी समार पाग मैंने तोड़ डाले हैं। अब तो मुझे सबका सभी प्रकार के सुख का उपभोग करना है। इसीलिए तो पति को शागर में इस पर-पुरुष के साथ रत हुई हूँ। अब तो ऐसी दवा ली है जिससे मैं तो यम रदे और न कुछ चेतना प्राप्ति हो।)

कृष्ण और गोविन्दा को लेकर भी तुकाराम ने हिन्दी और मराठी में कुछ गहरण लिखी हैं परन्तु वे तस्या में बहुत ही छोटी और परिपाटी-बद्ध होने के कारण विशेष उल्लेखनीय नहीं हैं।

उन तुकाराम तक मराठी कृष्ण-नाम्य में भक्ति और उत्पन्न प्रकृति और पुरा के युगल की भाँति विद्यमान रहे। इसीलिए मराठी भक्ति-सम्प्रदाय में भक्ति का सबसे रूप नहीं दिखाई देता। सम्प्रदायीय कवि श्रीधर रघुनाथ पंडित, मोरीराम तथा धामन पंडित प्रभृति कवियों की हरि विजय कृष्ण विजय, गारी बिलास, राधा-विजय आदि रचनाओं में शिष्ट शृंगार का वर्णन होता है उस पर विचार लिखे अध्याय में हो चुका है।

मराठी कृष्ण-नाम्य के इस विवेचन से यह स्पष्ट दिखता है कि महाराष्ट्र का कृष्ण भक्ति-सम्प्रदाय पूर्ण रूप से नव नान और समयोग पर आधारित होते हुए भी लोकहित और राष्ट्रीय भावना के प्रति सदा सजग रहा है जबकि हिन्दी के कृष्ण सम्प्रदाय का तुकाराम लोकजन की ही ओर अधिक रहा है।

हिन्दी के कृष्ण भक्ति नाम्य में भी दो प्रवाह इष्टिपत होते हैं—साहित्यिक कृष्ण भक्ति का गान करने वाला पात्र तथा भक्ति-अधिष्ठित उत्तम शृंगारपरक नाम्य। काला मुकम के अनुसार तरसी मेहता हिन्दी के पहला कृष्ण भक्त कवि मरती मेहता

मरती मेहता

याना जाता है।^२ बरती के वर्णों में दास्य भाव पर आधारित पुष्ट प्रवित भावना ही सबसे अभिव्यक्त हुई है। उसमें कृष्ण की शृंगारिक लीलाओं का वर्णन नहीं मिलता।

तरसी मेहता न बाद साहित्यिक कृष्ण भक्ति का गान करने वाली विरहिणी मीरा विशेष रूप से उल्लेखनीय है। मीरा ने पद जिने उत्तर भारत में लोकप्रिय है उत्तम ही महाराष्ट्र में भी हैं। यह तब है कि गाणियों की कृष्ण भक्ति का जादू मीरा ने अपने सम्मुख रखा था, पर अपने पक्षों में शृंगार भवः का उत्पन्न नहीं करता। उसकी भक्ति दास्य भाव पर

१. तुकाराम गारा नाम्य ३८३१।

२. हिन्दी भक्ति कवि ३०० सम्प्रदाय ३००, पृष्ठ १०६।

आधारित होने के कारण उसका शृंगार खान्त रस में परिवर्तित होकर ईश्वर-विषयक भीरों के उत्कट प्रेम को ही प्रकट करता है। गोपाल-कृष्ण के प्रेमानन्द में आत्मविभोर इस कव-यित्री में महाराष्ट्र के नामदेव तथा भुक्ताबाई आदि संतों जैसी आत्मानुभूति के दर्शन होते हैं। यह सच है कि भीरों ने कान्ता-भाव से ही गिरिधर नामरसे प्रेम किया है और इसलिए उसमें पिया-मिलन की उत्कट लालसा भी बार-बार दिखाई देती है, पर उसका प्रेम मराठी संत-कवियों की भांति आत्मानुभूत होने के कारण उसकी अभिव्यक्ति में न तो कृष्ण की शृंगारिक लीलाओं का विस्तारपूर्ण वर्णन करने की ओर झुकाव है और न लौकिकता की गंध। निम्नलिखित पद से भीरों का यही प्रेम व्यक्त होता है—

श्री गिरिधर धामे नासुंगी।
नाच-नाच पिय रसिक रिताऊं
प्रेमी जन को आसुंगी।
प्रेम-प्रीति के बांध घुंघरूँ,
सुरत की कछनी काछुंगी।
लोक लान, कुल की मरजादा,
या मैं एक न राखुंगी।
पिया के पलंगा या पीछुंगी
भीरों हरि एंग राखुंगी।

विशुद्ध प्रेम की यही सांकी भीरों के विरह-वर्णन में भी दिखाई देती है। पिया के आने की प्रतीक्षा करते-करते जब भीरा के नयन थक जाते हैं तब वह अपनी मनोदशा को व्यक्त करती हुई कहती है—

पिया बिनि रह्यो न जाइ।
तन मन मेरो पिया पर बाळं बार-बार बलि जाई।
निसि दिन जोऊं वाट पिया की कवेर मिलेये भाई।
'भीरों' के प्रभु आस तुम्हारी लौक्यो कांड जगाई।

भगवान् के विरह की ऐसी ही सच्ची अनुभूति शानेस्वर के उन अभगों में व्यक्त हुई है जहाँ वे ईश्वर के वियोग में अपनी विरहानुस्था का वर्णन करते हैं।

उत्तान शृंगार-प्रधान कृष्ण-भक्ति-परक काव्य-सृजन की ओर मेधिल कोकिल, विद्या-पति और अष्टछाप के कवियों की प्रवृत्ति अधिक रही है। विद्यापति ने सर्वप्रथम अपने काव्य में उत्तान-शृंगार के रसीले चित्र खींचे। इन रूप-विभर्जों में विद्या-

विद्यापति पति पर गीतगोविन्द का गहरा प्रभाव दृष्टिगोचर होता है।

विद्यापति के काव्य के विषय को देखते हुए कई विद्वान् उनकी

गणना भक्त-कवियों में करते हैं, परन्तु यह धारणा अब निराधार सिद्ध हो चुकी है। राधा और माधव जैसी चिर-परिचित विभूतियों को लेकर शृंगारिक रचना करते समय यदि यज्ञ-सभ थोड़ी-बहुत भक्ति-भाव की अभिव्यक्ति हो जाती है, तो उससे कवि शक्तों की कोटि में कदापि नहीं रखा जा सकता और न ही उसके काव्य को भक्ति-काव्य कहा जा सकता है। ठीक यही बात विद्यापति पर लागू होती है। विद्यापति अन्तःप्रेरणा से ही शृंगारिक कवि

ये। पौराणिक साहित्य की परम्परा के अनुसार शृंगार के आराध्य देव हैं कृष्ण। इस परम्परा के कारण ही कदाचित् जयदेव ने 'गीतगोविन्द' का विषय राधा-कृष्ण को बनाया। जयदेव की ही भाँति विद्यापति ने अपने शृंगारिक वणन के लिए राधा-कृष्ण के रास विलास का आश्रय लिया। हिंदी के कृष्ण भक्त कवियों तथा मराठी के पंडित कवियों ने इसी परम्परा का पालन किया है। अब तो यह भी प्रमाणित हो गया है कि विद्यापति वंशज न होकर सब से ओर शिव की उपासना के कारण ही उनका जन्म हुआ था। निम्नलिखित पद इसी बात की ओर संकेत करता है—

आनधान बन हरि कमलासन

सब परिहार हम बेवा।

भक्त-बटल प्रभु जान भरेसर

जानि कएलि तुम सेवा ॥'

विद्यापति के पदों की गेयता अनुपम है। अलौकिक विभूतियों को लेकर लौकिक शृंगार का वणन करके विद्यापति ने अपने पदों में ऐसी भावुरी भर दी है कि देखते ही बनता है। राधा की दय सधि का वणन कवि कितनी कुशलता से करता है—

विष्णु-विष्णु उत्तपति अकुर भेत।

धरन-धरन-गति सोचन सेत ॥

नख पिल का दर्जा करते हुए कवि कहता है—

धीन पयोधर हूबहि भता।

मेव उपजत जनक-सता ॥

इसी प्रकार कवि ने प्रेम प्रसंग, दूती, मिलन-अभिषाद, मान, मान भंग, विदग्ध विभास, वसंत, विरह आदि का बड़ा ही मार्मिक वणन किया है। मिलन का एक चित्र देखिए—

मुखव सेजोपरि नाथरि नाथर

बहसत नख रति-साथि

प्रति भग धुन्धन रस अनुमोदन।

पर पर काँपए राखे ॥

राधा के साथ काम ग्रीवा समाप्त करने के पश्चात् कवि ने कृष्ण का चित्र इस प्रकार प्रस्तुत किया है—

धुरत समाधि मुतल जर नाथर।

धानि पयोधर धापी ॥

कनक सम्भु धनि पूजि पुजारी

धएल सरोरह धापी ॥

विद्यापति ने उत्तम शृंगार का जसा वर्णन किया है वैसे वणन मराठी के मध्य युगीन पंडित कवियों की रचनाओं में भी नहीं मिलता। पंडित कवियों ने भी पौराणिक आख्यानों पर आधारित अपनी रचनाओं में शृंगार का अत्यन्त सुन्दर परिपाक किया है पर उनकी रचनाओं में लौकिकता की छाव होत हुए भी सौन्दर्य के साथ सगम का एक अनूठा

मेल दृष्टिगोचर होता है। इन वर्णनों पर बाष्पात्मिक रंग चढ़ाने के लिए ही उन्होंने कई प्रसंगों को लेकर कृष्ण के ईश्वरत्व की भी जगह-जगह पर पुष्टि की है। ऐसा कोई भी प्रयत्न विद्यापति के पदों में दृष्टिगत नहीं होता। वस्तुतः विद्यापति की काव्य-सृष्टि कवि की वैयक्तिक रचि का परिणाम होने के कारण उस पर किसी भी सम्प्रदाय के तत्त्व-विवेचन का प्रभाव नहीं पड़ा है। कवि ने जो कुछ लिखा वह सब स्वान्तःसुखाय है। परन्तु इसके ठीक विपरीत अष्टछाप के कवियों की काव्य-धारा साम्प्रदायिकता और वैयक्तिक रचि के दो कूलों के बीच होकर बही है।

अष्टछाप के सभी कवि बल्लभ-सम्प्रदाय के अनुयायी थे। बल्लभाचार्य ने प्रेम-लज्जणात्मक भक्ति को ही विशेष महत्त्व दिया है। उन्होंने ईश्वर के सगुण और निर्गुण—दोनों रूपों को स्वीकार करते हुए भी ब्रह्म को सगुण रस-रूप ही सूरदास तथा अष्टछाप माना है। इसीलिए इस सम्प्रदाय में गोपियों तथा रास की विशेष के अन्वय कवि महत्त्व मिला है। रास की व्याख्या करते हुए सुबोधिनी टीका में बल्लभाचार्य ने कहा है कि जिसमें बहुत-सी नर्तकियाँ हों और नाच करें, उसमें रस की अभिव्यक्ति होती है। इसी रसयुक्त नाच का नाम 'रास' है। इस सम्बन्ध में वे यह भी कहते हैं कि रास-क्रीड़ा के मानसिक अनुभव से रस की अभिव्यक्ति होती है, वेद-द्वारा प्राप्त अनुभव से नहीं।

रसस्याभिव्यक्तिर्यस्मादिति रसप्रादुर्भावार्यमेव नृत्त्यं

रासक्रीडायां मनसो रसोद्गमः मत्स्ये देहस्य।

बल्लभ सम्प्रदाय ने कर्म, ज्ञान और भक्ति मार्गों में से केवल भक्ति को ही स्वीकार किया है। इसीलिए सूरदास, परमानन्ददास आदि अष्टछाप के कवियों ने सगुण ईश्वर की भक्ति को ही अपनी रचनाओं में प्रकट किया है। ज्ञान और कर्म की अपेक्षा भक्ति का मार्ग उन्होंने अधिक सरल और शीघ्र फल देने वाला माना है। सूरदास तथा नन्ददास के भ्रमर-गीतों के गोपी-उद्धव-संवाद में इन कवियों ने निर्गुण और सगुण ब्रह्म तथा भक्ति और ज्ञान की तर्कयुक्त चर्चा करके सगुण ईश्वर की भक्ति को श्रेष्ठ दिखाया है। अपने इस दृष्टिकोण को स्पष्ट करते हुए सूरसागर के आरम्भ ही में सूरदास कहते हैं—

अधिगत भक्ति कछु कहत न भावे,

ज्यों गूँगे मीठे-मीठे फल की रस अन्तर्गत ही भावे।

परस स्थाव सब ही जु निरन्तर शमित तोष उपजावे,

मन चाणी की अगम अगोचर जो जावे सो पावे

रूपरेख गुण जाति जुगति बिनु निरात्मन् मन चरत घावे

सब विधि अगम विचार ताते सूर सगुण लोला पद पावे।^१

ईश्वर की सगुण-रस-रूप मानने के कारण ही अष्टछाप के भक्ति-सम्प्रदाय ने सबल रूप धारण किया और राधा-कृष्ण की भक्ति परिपुष्ट होती गई। अष्टछाप के लगभग सभी कवियों के काव्य का विषय तथा प्रतिपादन-शैली एक-सी ही है। 'चौरासी वैष्णवन की बातों' में लिखा है—“ताते चाणी तो सब अष्टकान्य की समान है और ये दोऊ परमानन्द

स्वामी और मुरदासजी सागर भये ।' यह समानता होते हुए भी इन तब कवियों की अनुभूतियों में और उत अनुभूतियों के भाव-चित्रों में उतने अपने व्यक्तित्व की छाप विद्यमान है। इसी प्रकार उपलब्ध काव्य का परिणाम भी भिन्न है। अष्टादश के कवियों के काव्य का विषय का विवेचन करते हुए डॉ० दीनदयालु गुप्त लिखते हैं—“अष्टादश के कवियों के काव्य का मुख्य विषय श्रीकृष्ण की लीलाओं का भावार्थक चित्रण है। महात्मा मुरदास ने सम्पूर्ण भागवत की कथा का अनुकरण किया है, परन्तु उसमें भी उन्होंने ब्रज कृष्ण की लीलाओं का चित्रण विस्तार और उत्तमता से किया है। मुरदास में भागवत के बारहों स्कन्धों के आधार से कृष्ण चरित के साथ, मय अवतार और पौराणिक राजाओं का भी वर्णन है। नन्ददास ने कृष्ण-कथा के कुछ चुन हुए प्रसंग ही लिये हैं परन्तु उन्होंने भी, कृष्ण लीलाओं के अनिर्वचन, कृष्ण भक्ति से पूर्ण कथ्य विषयों पर भी अपनी रचना की है, कृष्ण भक्ति से अलग उन्होंने कोई कथ्य नहीं लिखा। मय छ कवियों की उपलब्ध रचनाओं का विषय, कृष्ण-चरित की भावार्थक ब्रज-लीला ही है।”^१

विषय एक होते हुए भी भावमयों भक्ति से प्रेरित होकर इन कवियों ने ‘कृष्ण चरित’ का केवल उन भावार्थक स्थलों को ही चुना है जिनमें उनकी अन्तरात्मा की अनुभूति गहरी उत्तर सती है। इसलिए मुरदास और नन्ददास जस कवियों की रचना में भी, जिन्होंने कृष्ण चरित के कथा भाग का भी किसी हद तक वर्णन किया है, भावमय स्थल ही रसात्मक हैं। इतिवृत्तात्मक स्थल नीरस हैं। जिस भक्ति की पारमार्थिक श्रुति जिस लीला में रमी है, उसीका, उत्तम तत्त्वधना के साथ चित्रण किया है।

इन सभी कवियों ने केवल प्रेम भाव का ही चित्रण किया है। इन चित्रणों में आत्म-दुष्टि की भावना और लोभ-रजन कारिणी शक्ति हात हुए भी भयाँदा की कमी बराबर बनी हुई है। यह सभी उन श्रमार्थक वर्णनों में अधिक स्पष्ट है जहाँ उन्होंने राधा और कृष्ण की युगल-लीलाओं का माधुर्य भाव से वर्णन किया है। कुछ उदाहरण देखिए—

नवरस कचुकी तन गाड़ी,

नवरस मुरग घूनी छोड़े चर बघूटी छोड़ी।

नवरस मदन गुपाल सात साँ प्रीति निरन्तर बाड़ी,

राम तमास सात मन सपटी कनकलता-सी बाड़ी।

सब रंग सुन्दर नवल कितोरी, कोकाता गुनपाड़ी

परमानन्द स्वाधी की बीबनि रस सागर मयि बाड़ी।^२

×

×

×

परिरम्भत मुख धूमन कच चुच नोखी परसत,

सरसत प्रेम सनन रस नवधन ज्यों भरसत।^३

×

×

×

१ ‘मुरदास’ डॉ० दीनदयालु गुप्त, पृ० १२१।

२ अष्टादश और दलम सनदास पृ० ३६४।

३ परमानन्द मय-सदास, डॉ० दीनदयालु गुप्त, पृ० १२०।

४ ‘नन्ददास’, राजनन्द गुप्त, पृ० १६६।

श्री गोवरधन गिरिसधन कंदरा, रैन निवास कियो पिय-प्यारी ।
उठ चले मोर सुरति रंगभीने, मन्द-नन्दन वृषभान-दुलारी ॥
हत विगलित कचमात मरगजी, अटपटे सूपन्न मरगजी सारी ।
उतहों अघर भसि पाय रहु कवि, दुहों विसि छवि बाढी अति भारी ॥
धंपत आवत रति-रन जीते, करनी संग भजवर गिरिधारी ।
'चतुर्भुजदास' निरखि दम्पति छवि, तन मन धन कीनो बलिहारी ॥^१

×

×

×

आए हो उठि भोरहितें, रसमसे मन्द-दुलारे ।
असन नैन अरु बैन अटपटे, सुखन बेखियत अघरन रंग भारे ॥^२

—गोविन्द स्वामी

अति हो कठिन कुच ऊंचे दोऊ नितम्बनि सों
गाढ़े उर साथकें सो मेरी काम-तूक ॥^३

—छोतस्वामी

पियाहि निरखि प्यारी हंस दोन्हो ।

रीझे स्याम अंग-अंग निरखत, हंसि नागरि उर लीन्हो ॥

आसिंगम बे अघर वसन खंडि, कर गहि चिबुक उठावत ।

नासा सों नासा लै ओरत, नैन-नैन परसावत ॥

इहि अन्तर प्यारी उर निरख्यो, सखकि भई सब प्यारी ।

सूर स्वाम मोकों विसरावत, उर त्याए धरिप्यारी ॥^४ —सूरदास

पिछले पृष्ठों में हमने देखा है कि मराठी के कृष्ण-भक्त कवि नागदेव, तुकाराम, श्रीधर आदि ने भी कृष्ण-लीलाओं का शृंगारिक वर्णन किया है, परन्तु उनके वर्णनों में केवल पौराणिक प्रसंगों का निर्वाह होने के कारण शृंगार का लौकिक रूप प्रखर नहीं हो पाया है और न ही उनकी निजी भावानुभूति के समर्थ दर्शन होते हैं । उनका शृंगार अधिक वस्तु-निष्ठ है । कृष्ण के प्रति गोपियों के प्रेम में मिश्रलता का मर्मस्पर्शी चित्रण है, परन्तु उसमें काम-वासना की उत्कटता का कहीं भी दर्शन नहीं होता । गोपियाँ क्षण-भर को भी नहीं भूलतीं कि उनका प्रियतम परब्रह्म-रूप है । इसीलिए इन कवियों के शृंगारिक वर्णनों में अध्यात्म का सूत्र सर्वत्र विद्यमान है । ऐसा लगता है मानो इन वर्णनों में कवि अपनी सदस्यता बनाये हुए हैं; वह उनमें स्वयं नहीं छो गया है ।

अष्टछाप-कवियों के कृष्ण-लीला-वर्णन में भी परिपाटी का ही अधिक पालन हुआ है, परन्तु उनकी भक्ति प्रेम-लक्षणात्मक होने के कारण इन वर्णनों पर स्वानुभूति का भी पुट पड़ा हुआ दिखाई देता है । इसीलिए उनके शृंगारिक वर्णनों में भक्ति और व्यक्ति के

१. अष्टछाप परिचय, मसुदाखाल भीमल, पृ० २८८ ।

२. यही, पृ० २६० ।

३. यही, पृ० २६८ ।

४. सुरसंगत, १०-२४१२ ।

एक साथ दर्शन होते हैं। इन कवियों के शृंगारिक पदों की तुलना करने पर हम देखते हैं कि अथ कवियों की अपेक्षा सूरदास के शृंगारिक पदों में लीखिता का घुट कम है और यह उनकी व्यक्तित्व भक्ति भावना का ही परिणाम है। इसीलिए तो सूर के बाल रूप वणन आदि प्रसंगों में जिस रागात्मकता तथा अभिव्यक्तता का दर्शन होता है उसका दर्शन उनके शृंगारिक पदों में नहीं होता। इसका यह अर्थ नदावि नहीं कि उनमें लीला-वर्णनों में कवित्व की कोई कमी है।

सूरदास ने कृष्ण जीवन के दो ही अंग अपने काव्य में प्रतिष्ठित किए हैं—बाल्य काल और योग्यता। किन्तु इसका जितना सामोपाग वणन सूरदास ने किया है, उतना न तो किसी हिन्दी कवि ने किया है और न किसी मराठी कवि ने। यह सच है कि मराठी शत-कवियों की भांति सामाजिक और राष्ट्रीय चेतना सूर के काव्य में नहीं मिलती, किन्तु यह कहना भूल होगी कि वे समाज के प्रति पूरक रूप से उदासीन थे। सूर-साहित्य में अनेक स्थानों पर हम सामाजिक सम्बन्धों में पाषण्ड और कूरता के प्रति तीव्र आघात पाते हैं।^१ परन्तु सूर प्रधानतया प्रेम ही कवि है और मुख्यतः इसी विषय का विस्तार उनके साहित्य में हुआ है। उनमें कृष्ण महाभारत अथवा गीता के कृष्ण न होकर श्रीमद्भागवत के बाल कृष्ण और सहज कृष्ण हैं और उन्हींका विस्तृत वर्णन उन्होंने किया है। यद्यपि सूरदास के लिए कृष्ण की लीला प्रभु की लीला है, फिर भी मानव-जीवन का चित्रित चित्र विचित्र, स्वाभाविक, समीप और मामूली वणन सूर ने किया है उतना मराठी कवियों की कृतियों में नहीं मिलता। वस्तुतः सूर का शृंगार वणन मानव-जीवन का ही वणन है, क्योंकि उन्होंने कृष्ण को प्रेम्बर के रूप में बय देना है तथा वे रूप में अधिक। कृष्ण के प्रति सूर का प्रेम आत्मा शुभ्रता पर आधारित है इसीलिए तो अन्तर्भावित होकर वे कहते हैं—

प्रीति करि काहू सुख न लह्यो।

सूर का बाल-लीला वणन अत्यन्त प्रभावशाली और स्वाभाविक है। बालक कृष्ण भावन झुरावर खाते हैं माँ उन्हें अखल से बाँध देती है। वह दूध पीना नहीं चाहते, माँ कालच देती है कि दूध पीने से थोड़ी बड़ीगी। बगोला कहती है—

बगोली को पय पिअहु साल, तेरी थोटी बड़े

कृष्ण पूछते हैं—

बैया कहहि बकुली थोटी

सूर के पदों में व्याधा, आनन्द, उपालम्भ, दैन सत्य—इस सबके एक साथ दर्शन होते हैं और यही सूर की अपनी विशेषता है। कृष्ण-जीवन के एक सीमित अंग को लेकर उसका जितना व्यापक और समस्तपूर्ण वर्णन सूरदास ने किया है उतना मराठी कवियों ने भी नहीं किया।

१ सूर का मानव-प्रसंग, महाभारत-कृष्ण, 'मानव-जीवन' विषय-परिचय।

मराठी और हिन्दी कृष्ण-काव्य का परवर्ती काव्य पर प्रभाव

पिछले अध्याय में देखा गया है कि सुरदास तथा अष्टछाप के अन्य कवियों ने भक्ति-भावना से प्रेरित होकर अपने इष्टदेव कृष्ण की विभिन्न लीलाओं का अपने पदों में गुण-गान करके भक्ति-रस को एक स्वतन्त्र-सा रूप प्रदान किया है।

हिन्दी कृष्ण-काव्य का रीति- यह भक्ति रस पाँच प्रकार का है—खान्ति, दास्य, सख्य, कालीन कवि देव, बिहारी, भक्ति- वात्सल्य एवं मधुर। इन पाँच भावों पर आधारित भक्ति राम द्वारि तथा आधुनिक कवि का उनके काव्य में समावेश होते हुए भी उन्होंने भक्ति-रस भारतेन्दु, हरिप्रोद्य, मैपिलीद्वारण की शास्त्रीय व्याख्या नहीं की। कृष्ण-भक्त कवियों की राधा मुक्त तथा द्वारिकाप्रसाद मिश्र अनन्य स्वकीया नायिका है तथा अन्य गोपियाँ कुछ परकीया हैं और कुछ स्वकीया। उनका प्रेम एकनिष्ठ प्रेम है। गोपियाँ काम-रस से युक्त हैं, पर दाद में उनका काम शुद्ध प्रेम ही जाता है—

तैसेँ गोपी प्रथम काम, अभिराम रसीरस ।

धुनि पाछे निःसीम प्रेम, जिहि कृष्ण भये वस ।

×

×

×

तैसेँ ब्रज की बाम, काम-रस उत्कट करिके,

सुत प्रेममय भई, सई गिरिवर उर धरि के ॥^१

कृष्ण के साथ राधा और गोपियों के इस प्रीति-सम्बन्ध के कारण ही उनकी रचनाओं में शृंगार के विभिन्न प्रसंगों के सुन्दर चित्र उपस्थित हुए हैं। इन कवियों ने राधा-कृष्ण का जो शृंगारिक वर्णन प्रस्तुत किया है, उसमें राधा-कृष्ण के पारस्परिक अनुराग के क्रमिक विकास, उनके संयोग तथा वियोग की अनेक चेष्टाओं तथा उनके मान, उपालम्भ, मिलन आदि के विविध कथनों में नायिकाभेद की अधिकांश सामग्री का अनायास ही समावेश हो गया है। हिन्दी के कृष्ण-भक्त कवियों का यह नायिका भेद स्वकीया के ही अधिक अनुकूल है, अतः उनकी रचनाओं में स्वकीया नायिका के अनुकूल अज्ञातयौवना से लेकर मध्या, प्रौढ़ा

नायिकाओं ने लगभग सभी भेदोपभेद समाविष्ट हैं। खण्डिता नायिका के तो कई पदों की रचना अष्ट छंदों के प्रायः प्रत्येक कवि ने की है। उत्पत्तिना, अवीरा और मानवती के उदाहरण देखिए—

चंद्रायतो स्याम-भग जोषति ।

कबहुं सेज कर भारि सँवारति, कबहुं मलय रज भोजनि ॥
कबहुं मैन प्रलसात जाविके, जल लं-लं पुनि घोषति ॥
कबहुं भवन, कबहुं माँगनहूँ, ऐसे रैन विगोवति ॥
कबहुं क धिरह जरति अति व्याकुल, आकुलता मन में अति ।
'सूर' स्याम ऋतु रचनि रमन विष, यह कहि तब गुन तोवति ॥

—सूरदास

प्राएँ ही उठि भोरहि लें, रत्नमसं, नन्दुलारे ।
प्रसन मन कर अँन छटपटे, मुख बेलिमत भयवन राग भारे ॥
एतौ बाग किन करत गुसाई, जहाँ जाउ, जाके हो प्राण-प्यारे ।
'गोविंद' प्रभु विष भसे जू भले जानि, जसे तन स्याम, बसेई मन चारे ॥

—गोविन्द स्वामी

बोरि-बोरि छावति, मोहि मनावति, वाम सरब बधु मोल सई री ।
अचरा पसारति, मोहि को खिजावति, तेरे बका की बहा बेरी भई री ॥
जारी कर, झूठी नू भवन आमुने, लाख बानन की एक बात बही री ।
'नन्ददास' प्रभु के क्यों नहीं आवत, उनके पावन कहा मेंहवी दई री ॥

—नन्ददास

भक्त-कवियों ने अपने इष्टदेव या अपने मन को रचाने के लिए ही नायक-नायिका के ऐसे रूप-वर्णन प्रस्तुत किए हैं, नायिका भेद के लिए नहीं। भक्ति काल की यह रूप-वर्णन परिपाटी ही आगे चलकर रीतिकाल के 'नख शिल-वर्णन' में प्रतिष्ठित हुई है।

हिन्दी के कृष्ण-भवन कवियों की इस विविध श्रुति-वर्णन पद्धति के कारण ही अधिकतर विद्वान् रीति-वादीय प्रवृत्तियों एवं रचनाओं पर विचार करते समय उन पर कृष्ण भक्ति-काव्य का प्रभाव देखते हैं। प्रायः कहा जाता है कि कृष्ण भवन कवियों द्वारा प्रतिपादित कृष्ण का शीघ्र, गोपियों का प्रेम, कृष्ण और गोपियों का विहार, जिसमें अनिवार्यतः अलौकिक और आध्यात्मिक तत्त्व सम्मिलित हैं रीतिकाल में लौकिक चराचर पर घटत आया। डॉ० रामानुजम चर्चा करते हैं— इस प्रेम के अलौकिक रहस्य की वारा अपने वास्तविक रूप में अधिक दूर तक प्रवाहित न हो सकी। उसने आध्यात्मिक स्वरूप का प्रदूषण और सभी भक्त कवियों से एक ही रूप में नहीं हो सका। प्रेम के क्षेत्र में प्रेम ही का पतन हुआ और उसमें सांसारिकता और पार्थिव आकांक्ष की दूषित गंध आ गई। फल यह हुआ कि श्रीकृष्ण मुरारि के 'प्रभु बाग-उद्यानी न रहकर गोपियों द्वारा होली खेलने के लिए बार-बार निमन्त्रित किए जानेवाले 'लज्जा, फिर आइयो खेलो होरी' वाले श्रीकृष्ण हो गए।' रीति काल की परम्परा पर विचार करते हुए वे आगे लिखते हैं— विनय की

सत्रहवीं शताब्दी के लगभग धार्मिक काल की पवित्रता नष्ट होने लगी थी। उसमें शृंगार के अत्यधिक प्राधान्य ने वासना के बीज बो दिए थे। राधा और कृष्ण की विनय अव कवित्त और सर्वेयों में प्रकट होकर नायिका और नायक के भेदों की कौतूहल-वर्धक पहलियाँ सुलझाने लगी थी।”^१

वास्तव में रीति-काल के काव्य पर हिन्दी कृष्ण-काव्य का उतना प्रभाव नहीं पड़ा जितना कि आज प्रायः विद्वान् मानते हैं। यह सत्य है कि रीति-कालीन कवि देव, बिहारी, मतिराम, घनानन्द आदि की अधिकतर रचनाएँ राधा और कृष्ण को लेकर ही लिखी गई हैं तथा उनमें उत्तम शृंगार और नायिका-भेद प्रचुर माथा में समाविष्ट हुआ है, पर केवल विषय की दृष्टि से ही उस पर कृष्ण-भक्ति-काव्य का प्रभाव मान लेना युक्ति-युक्त नहीं जान पड़ता। वास्तव में रीति-काल अपने में एक स्वतन्त्र युग का उद्घाटन करता है। रीति-काव्य ऐहिकतामूलक सरस काव्य है। ऐसे काव्य की रचना कृष्ण-भक्त कवियों द्वारा राधा-कृष्ण की केलि-क्रीड़ाओं के वर्णन के कारण न होकर बहुत पहले से होती चली आ रही थी। हाल की सतसई, जिसका मूल रूप ईस्वी सन् के आसपास का माना जाता है, इसी प्रकार का शृंगार-प्रधान काव्य है। सतसई के विषय में आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी लिखते हैं—“इस सतसई का प्रभाव वाद में संस्कृत साहित्य पर भी पड़ा और बोधधन की ‘आर्या सप्तशती’ वस्तुतः उसीके आधार पर लिखी गई, यद्यपि उसका भाषा सौन्दर्य इस सप्तशती में कम हो गया है। हिन्दी के प्रसिद्ध कवि बिहारीलाल की सतसई भी इस ग्रन्थ से प्रभावित है, जो सुकुमारता में अतुलनीय है। सैकड़ों वर्षों से वह रसिकों का हियहार बनी हुई है और जब तक सहृदयता जीवित रहेगी तब तक बनी रहेगी।

“हाल की सतसई में जीवन की छोटी-मोटी घटनाओं के साथ एक ऐसा निकट सम्बन्ध पाया जाता है जो इसके पूर्ववर्ती संस्कृत साहित्य में बहुत कम मिलता है। प्रेम और कृष्णा के भाव, प्रेमिकाओं की रसमयी क्रीड़ाएँ और उनका वात-प्रतिपात इस ग्रन्थ में अतिशय जीवित रूप में प्रस्फुटित हुआ है। अहीर और अहीरिनों की प्रेम-गाथाएँ, ग्राम-बधूदियों की शृंगार-चेष्टाएँ, चम्की पीसती हुई या गौबों की सीपती हुई सुन्दरियों के मर्म-स्पर्शी चित्र, विभिन्न श्रुतियों का भावोत्तेजन आदि बातें इतनी जीवित, इतनी सरस और इतनी हृदयस्पर्शी हैं कि पाठक धरवस इस सरल काव्य की ओर आकृष्ट होता है।”^२

रीति-काल की ऐहिकतामूलक प्रवृत्ति का कारण तत्कालीन सामाजिक, धार्मिक और राजनीतिक परिस्थितियाँ ही थी जिनका विस्तृत विवेचन इतिहासकार कर चुके हैं। अतः हम पर पुनः विचार करना आवश्यक नहीं है। यहाँ इतना ही कहना पर्याप्त होगा कि जिस विषय और वर्णन-शैली की रीति-कालीन कवियों ने अपनाया, वह परम्परा से चली आ रही थी। समय-समय पर काल की विशिष्ट आवश्यकताओं और लोक-रुचि के कारण वह ओझल अवश्य होती रही, पर उसका अस्तित्व सर्वदा विद्यमान था। रीति-काल की अनुकूल परिस्थितियाँ पाकर यह लुप्तप्राय काव्य-धारा फिर प्रचण्ड रूप धारण करने बहने लगी। अतः इस काव्य-धारा का परम्परागत निजी अस्तित्व मानते हुए ही उस पर कृष्ण-भक्ति

१. हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास, पृ० ६२६।

२. हिन्दी साहित्य की मूिका, पृ० ११२-११३।

नाम्य का प्रभाव देखने का यहाँ प्रयत्न किया गया है।

उपर कहा गया है कि रीति-नाल के अधिकतर कवियों ने, जिनमें कुछ भक्त भी हैं, अपनी कविता का विषय रामा-कृष्ण को बताया और उनके रूप-वर्णन में नायिका भेद तथा नक्षत्र-राशि का सरल वर्णन ही प्रस्तुत नहीं किया, अपितु इन नायक नायिकाओं को लेकर रीति-प्रयोगों की भी रचना की। रीति-नालीन उत्तान शृंगार-वर्णन के लिए नायक और नायिकाओं के इस वर्णन में कृष्ण भक्ति-नाम्य का अप्रत्यक्ष प्रभाव स्वीकार किया जा सकता है, क्योंकि रामा और कृष्ण को लेकर शृंगार-वर्णन भक्त-कवियों की अपनी कल्पना नहीं थी, अपितु उद्यम बड़ा ही सरल और वाक्यात्मक वर्णन उनसे पूर्ववर्ती कवि जयदेव, विद्यापति प्रभृति कर चुके थे। रीतिनालीन कवियों ने इसी प्राचीन परम्परा को आगे बढ़ाया। नायक और नायिका के अपने रूप-वर्णन में इन कवियों ने कृष्ण भक्ति-नाम्य की सगुदा का उपयोग किया हो तो आश्चर्य की बात नहीं, क्योंकि एक ओर उनसे वर्णनों में कृष्ण भक्त कवियों के वर्णनों की अभिष्ट छाप दिखलाई देती है और दूसरी ओर भक्ति की परम्परा का निर्वाह। इस विषय पर विचार करते हुए डॉ० मुन्शीराम शर्मा लिखते हैं—“पुष्टि-यथ की सेवा भक्ति और हरि लीला का जो स्वरूप सूरदास ने सूरदासर में रचा दिया, उसका परवर्ती हिन्दी साहित्य पर प्रभूत भाषा में प्रभाव पड़ा। रामा और कृष्ण का जो रूप सूर ने अंकित किया है उसकी अभिष्ट छाप भव कवियों के नाम्य कवियों में दिखलाई देती है। येधव, देव, विहारी, लखान, चनामन्य, भारतेन्दु, रत्नाकर, विद्योती हरि, सबके-सब अपनी कव्य-सामग्री और भावा-विव्यक्ति के लिए सूर के बहुत ऋणी हैं।”^१ उन्होंने धौमदागवत, हरिवंश, वायुपुराण तथा अम्यपुराणों के आधार पर सूरदास द्वारा वर्णित कृष्ण के लीला-वर्णन पर पदों की रचनाएँ ही नहीं कीं, अपितु उनकी वर्णन-शैली का भी अनुकरण किया है। कृष्ण की शोभा का वर्णन करते हुए सूरदास लिखते हैं—

गोपा तिम्रु न भक्त सहोरी ।

नर भक्त मरिपुरि उमनि बलि ब्रज की बीचिनु किरति बहोरी ॥

× × × ×

अनुपति उदर अगाध उदाधि तें उपजी ऐसी सबनि कहीरी ।

सूर स्याम प्रभु इन्द्र नीलमनि बज बनिता उर साह पुहोरी ॥^२

देव ने इसी भाव को निम्न प्रकार से कहा है—

सुनों के परम मनु ऊनों के धनस्त मनु

सुनों के नवीस मनु इन्दिरा मुरे परी ।

महिमा सुनीसन की सपनि विषोसन की,

ईसन की सिद्धि बजबीषी बिपुर परी ।

भाली की धोवेरी धधराति, मपुरा के पथ,

पाय के सयोग देव देवकी बुरे परी ॥

१ भारतीय साधना और सूर साहित्य, पृ० १८३ ।

२ सूरदासर (नाम) पृ० ६५७ ।

पारावार पूरन अपार परब्रह्म रासि,
जसुदा के कौरे इक बार ही कुरै परी ।

कृष्ण-छवि की यही गमिष्यजना परवर्ती कवियों की रचनाओं में भी ज्यों-की-त्यों उतरी है ।
कुछ उदाहरण देखिए—

गोरज विराजे भाल, सहस्रही वनमाल,
शरीरैयां, पाछे न्वाल, गालें भृदु तान री ।
तैंसी धुनि धांसुरी श्री मधुर मधुर तैंसी,
बंक चित्तवनि भन्द-भन्द सुतकान री ॥
फदम विटप के निकट, तडिनो के तट,
झटा चड़ि बैसु पीत पट फहरान री ,
रस भरसावै, तन तपन बुझावै,
नैव आननि रिझावै वह आवै रसखान री ॥

—रसखान

सीस मुकुट कडि काछनी, कर मुरली उर माल ।
यह वानिक मो मन वसौ, सदा विहारी लाल ॥

—विहारी

पायन तूपुर मंजु वज्र, कडि किंकिनि मे धुनि की मधुराई ।
साँवरे अंग लसे पटपोत, हिये झुलसे वनमाल सुहाई ॥
माथे किरौट, बड़े हग चंचल, धँव हँसी मुलचन्द सुहाई ॥
जै जग मन्दिर दीपक सुन्दर श्री अञ्जलह देव सुहाई ॥

—देव

मुरली लफुट वारे, चंत्रिका मुकुट वारे
रित हमारे दरी राधिका रसन पू ।

—हरिचन्द्र

उपयुक्त पद्यों में कृष्ण का वही वर्णन है जो सूरदास ने सूरसागर में किया है । एक अन्य स्थान पर सूरदास कहते हैं —

योह छुड़ाये जात ही निबल जानिके मोहि ।
हिये तें जब जाइही मरव बसोंगो तोहि ॥

इसी बोहे के आवार पर देव ने लिखा है—

रावरो रूप रम्यो भरि वनम, वननि के रस सौं श्रुति सानी ।
गात में देहत गाल तुम्हारेद, बात तुम्हारेद बाव बलानो ॥
कयो हहा हरितैं कहियो तुम, हो न इहाँ यह हो नहि मानो ।
या तन ते विछुरे सो कहा, मनसे भनतैं जु वसौ तब जानो ॥

नवींद्रा राधा का वर्णन सूरदास ने इस प्रकार किया है—

मयो नाहु मयो नेहु मयो रात नपस कुँवरि धृषमाणु सिंगोरी ।
मयो बीनाम्बर नई धुनरी नई नई बूँदनि भीजति गोरी ॥^१
इसी पद के आधार पर देव लिखते हैं—

गोन भयो दिन बारि भयो, दिन से नव मोहन ज्योति समझे ॥
देखी देख मयेई मये नित आय नुमान मये भरमाजे ॥

✕ ✕ ✕

माह मये से मयी कुलही, से मये मये नेह नये मये माते ॥

सूर के पद—

सली इन सैननु से धन हारे ।

दिन हो शत्रु भरतत निति अंतर तारा मलिन बोट तारे ॥^२

का भाव पनाम^३ की इस रचना में ज्यों-जा-यों उतरा है—

धन आनंद बीजम मूल तुलना की कौशल न कतु भरत ॥

✕ ✕ ✕

बहरा भरत शत्रु से धरि के, नित ही मलिन उधरी भरत ॥

सूर का दूसरा पद है—

विजई धपल मन की कोर ।

✕ ✕ ✕

बहुँ सुरली बहुँ लफुट मनोहर, बहुँ पट, बहुँ अत्रिका मोर ॥^४

सूरदास की इन्हीं पंक्तियों को लेकर विहारी ने लिखा है—

बहुँ सदस हय करे, पर सल्ल केहाल ।

बहुँ सुरली, बहुँ, पीत पर बहुँ लफुट, बनमाल ॥

इन उदाहरणों से गीति-वालीन कवियों की गहन-शैली तथा भक्ति विषयक पदों की रचनाओं पर सूरदास का प्रभाव स्पष्ट हो जाता है। ऐतिहासिकतापारी होने के कारण रीति-वालीन कवियों की शृंगार रस प्रधान काव्य की रचना करना ही प्रचीष्ट था। भक्ति-दर्शनों की रचना सम्भवतः उन्होंने केवल परम्परा निर्वाह और अपने उत्तान शृंगार प्रधान काव्य पर भक्ति का नैतिक आवरण डालकर उस लोकप्राप्ति बनाने के लिए ही की है। उनको अनुभूति में भक्त कवियों की अनुभूति की तीव्रता नहीं है और न ही वह वातावरण है। अतः उनके भक्ति पदों में उक्त काव्य के समस्त मूल विद्यमान होने हुए भी रास्ते अनुभूति के दृढ़ नहीं होते। भक्ति की तीव्र अनुभूति के अभाव के कारण ही भक्ति-काल के शृंगारिक वर्णन रीति-वालीन कवियों के द्वारा उत्तान रूप धारण करते हुए रस से लौकिक धरातल पर उतर आये हैं। इन्हीं मस्त कवियों ने स्वयं रससिद्धि होने के लिए सगवान् की सीलाओं का पहले ही भावनी रूप प्रस्तुत कर दिया था। इन वर्णनों ने रीति-वालीन कवियों के रूप-वर्णन और रास रास के लिए नैतिक आवरण का कार्य किया। इसीलिए इन कवियों के कृष्ण एक खेला, रसिक

१ अलङ्कार (सभा), पद ११०१ ।

२ बरी पद ३८२१ ।

३ पद, पद १२१० ।

और कामोत्सुक नायक के रूप में चित्रित हो सके और राधा एक कामान्व नायिका मान बन गई। राधा और कृष्ण का यही रूप निम्नलिखित दोहे में व्यक्त हुआ है—

राधा हरि हरि राधिका, बनि आए संकेत ।

वंपति रति चिपरीत सुख, सहज सुरत हूँ लेत ॥^१

सहृदय चाहें तो इसमें भक्ति की तन्मयता के कारण राधा और कृष्ण की एकरूपता खोज निकाले।

इसी प्रकार देव कहते हैं—

भोर हो भोरे ही श्रीवृषभानु के प्रायो अकेलौई केलि भुलान्यो ।

देव जू सोयत ही उत भामती छीनै महा झलकै पट तान्यो ।

धारस ते उधरी इक बांह भरी छवि देखि हरी अफुलान्यो ।

धीड़त हाथ फिरै उमड़्यो-सो मड़ो वज बीच फिरै मड़रान्यो ।^२

भतिराम के कृष्ण तो रात की ओड़ा से न अथाकर दिन में भी उसी ताक में रहते हैं—

केलि के राति अवागो नहीं बिन ही में लला पुनि घात लगाई ।

प्यास लगी कोठ, पानी दे जाइयो', भीतर बैठि के बात सुनाई ।

जेठि पठाई गईं दुलही, हँसि हेरि हेरं भतिराम बुलाई ।

कान्हू के बोस पै कान न दीन्हैं, सुगेह की देहरी पै घरि आई ॥^३

भारतेन्दु के पहले हिन्दी के रीति-कालीन कवि रुद्रि-ग्रस्त राधा-कृष्ण की लीलाओं और नायक-नायिकाओं के कल्पित ऐश्वर्य और पितास के ऐसे ही वर्णनों में डूबे हुए थे। वैष्णव होने के नाते भारतेन्दु ने भी अपने काव्य में इसी परम्परा का पालन किया। एक ओर उनके भक्ति-मयों पर सूरदास की वर्णन-शैली की छाप दृष्टिपत होती है, तो दूसरी ओर भृंगार-रस-वर्णन में रीति-काल के कवियों की। उनके काव्य की इन दो धाराओं पर विचार करते हुए डॉ० लक्ष्मीधर वाण्य लिखते हैं—“उनकी भक्ति-सम्बन्धी रचनाओं पर यदि कबीर, सूर, तुलसी, मीरा, रसदास आदि का प्रभाव है, तो रीति-शैली की रचनाओं पर देव, पद्मानन्द, ठाकुर, बोधा, हठी, पद्माकर आदि कवियों का प्रभाव मिलता है—विशेषतः पद्मानन्द, आलम, ठाकुर आदि कवियों का। इन कवियों की भाँति भारतेन्दु हरिश्चन्द्र की रचनाओं में प्रेम की स्वच्छन्दता है।”^४

भारतेन्दु की रचनाओं में राधा-कृष्ण की केलि-श्रीलाओं को लेकर संयोग और वियोग-भृंगार तथा नायिका-भेद का यथेष्ट वर्णन हुआ है, यहाँ तक कि रीति-परम्परा के अनुसार उनके कृष्ण समस्त कोक-झला के जाता चित्रित हुए हैं—

नय कुंजन बँटे पिया नन्दसाल जू आमत है सब कोक-कला ।

दिन में तहाँ बूली सुराय के साईं महाछबियाम नई शबता ॥

१. विश्वरी सतलई, देवेन्द्र शर्मा 'रुद्र' दोहा ४८८ ।

२. रीतिकाव्य की भूमिका तथा देव और उनकी कविता, डॉ० जनेन्द्र, पृ० १७ ।

३. हिन्दी साहित्य का इतिहास, आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, पृ० २५४ ।

४. भारतेन्दु हरिश्चन्द्र, पृ० १४६-१५० ।

जब पाय बही 'हरिचन्द' पिया तब मोले धनु तुम मोहि दया ।

मोहि साज सगे बलि पाय परों दिस हौं रहा ऐसी न कीजे सता ॥^१

परन्तु, भक्ति के पदों में ये ही राधा कृष्ण अलौकिक रूप धारण किये हुए हैं। इष्टदेव के प्रति कवि की अनुभूति निम्नलिखित पद से विदित होती है—

अज के सना-पना मोहि कीजे ।

गोपी-पद पदज पावन की रज जामें छिर मोजे ॥

सावन जात दुःख की गतिपन रस-सुधा नित पीजे ।

धी राये राये मुछ यह कर 'हरिचन्द' को रोजे ॥^२

भारतेन्दु ने ऐसे भक्ति पदों में सूरदास की अमिट छान अमिलीयत छोड़ी है, यही तब कि उनकी अमिम्यत्रता और वर्णन-शैली भी सूर का ही अनुसरण करती है। दोनों की रचनाओं का साम्य निम्नलिखित पदों में देखा जा सकता है—

अयो, मन न भये बस बीस ।

एक हुतो सो गयो इयाम सप, जो धाराध ईस ॥

—सूरदास

रहूँ क्यों एक ध्यान अगि होय

बिन मनन में हरि रस छागो तिहि क्यों भावें कोय ।

—भारतेन्दु

सूरदास लख काली कमरि प चढ़े न हूँ रग

—सूरदास

रग हूँ री और चढ़गा नहीं, अति सौँवरी रग रच्यो सो रच्यो ॥

—भारतेन्दु

वधू-सीत, हल्ली, चन्द्रावलि की उक्तियों में खडिया नायिका ■ विभ, प्रेम प्रसव आदि अनेक पदों में भारतेन्दु ने सूरदास का ही अनुसरण किया है।^३

भारतेन्दु के काव्य में विषय और शैली—दोनों को लेकर परम्परा का निर्बाह हुआ है, पर हरिऔष, मैमिलीकरण गुप्त और द्वारकाप्रसाद मिश्र की रचनाओं में इस परम्परा का एक नया मोड़ मिला। हरिऔष की कृष्ण-नरक रचनाएँ कृष्ण भक्ति-काव्य से विशेष रूप से प्रभावित रही हैं। यह सच है कि सूरदास जैसी भक्ति की शीघ्र अनुभूति उनमें अभिव्यक्त नहीं हुई है, तथापि उनकी रचनाओं में भक्ति-भावना और लोक हित का सुन्दर समन्वय हुआ है। कदाचित् लोक हित के इस विनिष्ट दृष्टिकोण के कारण ही उन्होंने कृष्ण मत्त कवियों द्वारा वर्णित अपने इष्टदेव की केलि शीतलताओं का अनुसरण करते समय अद्वैत और सदन की ओर अधिक ध्यान दिया है। देव, बिहारी गदुमाकर, गतिराम आदि की तरह वे उत्तान शूभार की दलदल में नहीं पड़े। उनका यह दृष्टिकोण उनके पारो चरित्रों से और भी स्पष्ट हो जाता है। वास्तव में उन्होंने नायिका भेद परिपाटी में एक कान्ति-सी

१ भारतेन्दु हरिचन्द, डॉ० छ=शेखर कापेन पृ० १५७-१५८ ।

२ यो, पृ० १५४ ।

३ भारतेन्दु साधना और घर साहित्य, डॉ० सुनीलदास शर्मा, पृ० २५५ ।

उपस्थित की है। उनकी नायिकाएँ भुग्धा, खंडिता, मानिनी न होकर धर्म-प्रेमिका, लोक-सेविका, देश-प्रेमिका, जाति-प्रेमिका तथा परिवार-प्रेमिका ही हैं। इन सभी नायिकाओं में रीतिकालीन कामुकता के स्थान पर राष्ट्रीय भावना और स्थान-प्रधान प्रवृत्ति विद्यमान है। इस जीवित्य और संयम के कारण ही 'प्रिय-प्रवास' में उन्होंने गोपियों को उतना महत्त्व नहीं दिया जितना राधा को दिया है। 'प्रिय-प्रवास' के अस्तित्व के लिए जितनी आवश्यक वियोगिनी राधा है, उतनी यक्षोदा भी नहीं है। राधा और कृष्ण के प्रणय-विकास का चित्र कवि ने बड़ी ही सावधानी से प्रस्तुत किया है। कवि कहता है—

जब नितान्त अक्षोभ मुकुन्द थे।
चित्तसते जब केवल अंक में
बह तभी वृषभानु-निकेत में
छति समारर साथ गृहीत थे।
उविपती दुहिता वृषभानु की,
मिष्ट थी जिस काल पयोमुखी।
बह तभी व्रजसूय कुटुम्ब की,
परम कौतुक पुत्तसिका रही।
यह प्रलीकिक बालक बालिका,
जन्म ॥ कल-क्रीडन योग्य थे।
परम तन्मय हो बहु प्रेम से,
तब परस्पर ये बह खेलते।
कलित क्रीडन से इनके कभी,
ललित हो उठता गृह नन्द का
उमड़-सी पड़ती छवि थी कभी,
वर विकेतन में वृषभानु के।

कवि ने राधा का यद्वा ही स्वाभाविक और मानवीय चित्र प्रस्तुत किया है। विचित्र सौन्दर्यशाली कृष्ण के प्रति राधा के हृदय में पहले आकर्षण और फिर प्रणय का संचार होता है। वह अपने कोमल हृदय की तो श्रीकृष्ण के चरणों में अर्पित कर ही चुकी है, विधिपूर्वक पति-रूप में उनको वरण करने की भी उसकी कामना है, पर कृष्ण के मयुरा चले जाने से उसकी भावना पर अचानक तुषारपात हो जाता है और वह स्वयं परोपकार की ओर अधिक प्रवृत्त हो जाती है। यह स्वभाव से ही परोपकारशील है—

रोगी वृद्ध जनोपकार निरता सञ्ज्ञास्त्र चिन्तापरा
राधा थी सुमुखी विशाल हृदया स्त्री-जाति-रत्नोपमा।

राधा की ही भाँति कृष्ण का चरित्र-चित्रण भी हिन्दी के पूर्ववर्ती साहित्य के एक अभाव की पूर्ति करता-सा प्रतीत होता है। यद्यपि यह सत्य है कि हरिऔध की अन्तर्दृष्टि के सामने भक्त-कवियों द्वारा वर्णित कृष्ण का स्वरूप नहीं रहने पाया, फिर भी एक आदर्श महापुरुष के रूप में कृष्ण का चित्रण करके और उनके जीवन में शक्ति तथा माधुर्य की सौन्दर्य-सृष्टि करके उन्होंने भक्ति तथा रीतिकालीन परम्परा को एक नई दिशा में मोड़ा।

‘प्रिय प्रवास’ के कृष्ण सुन्दर, बनुर, सुकुमार तथा अनेक गुणों के व्यापार हैं। महाभूषि के समय वे स्वयंसेवक का कार्य करते हैं—

यहुँसे यह ये उस गेह में
जब अस्त्रिचन ये रहते नहीं।
हर सभी मुखिया बहु भीति की
यह उहँ रहते गिरि घन में।

इसी प्रकार गांधों की अग्नि की ज्वाला में भस्म होते देखकर वे बाजोप प्रन क भारों को उगाते हैं—

विपत्ति से रक्षण सर्व भुन का,
सहाय होना प्रसह्य जीव का।
उदारना सकट से स्वयंनि का,
भनुष्य का सर्व प्रधान कृत्य है।

‘प्रिय प्रवास’ के कृष्ण मानववारी हैं। उनमें बुद्धि, अनुपम और विवेक का सुन्दर समर्थ रिखाया गया है। अधिक महत्त्वपूर्ण बात यह है कि वे अपनी मानवोचित दुबलता पर विजय प्राप्त करते हुए दिखाये गए हैं। राधा और कृष्ण का मानवीय चित्र उपस्थित करते हुए भी हरिजीव न एक और रीतिकालीन भ्रष्टाचारिक वर्णनों की उपमा की है और दूसरी ओर भक्त-नवियों द्वारा प्रतिपादित कृष्ण के ईश्वरीय रूप की अधिक शक्तिमान बनाया है।

मैथिलीकरण गुप्त ने कृष्ण-भक्त नवियों की ही भाँति खयोग और विधो भ्रष्टार का वर्णन किया है। पर उसमें रीतिकाल का अविवेक नहीं है। राधा और गोपियों के विप्लव भवन में रीति की छाया अवश्य इष्टिगत होती है पर अष्टछाप के कवियों की भाँति उनकी गानिमा प्रकृति को मला-बुरा नहीं कहता। भक्ति-कालीन परम्परा के अनुसार गुप्तजी ने भी चन्द्र-गोपी-संवाद तथा दास प्रसन्न का वर्णन किया है, पर बहुत ही संक्षेप में। उनकी गोपिमा मूर और मन्ददास की गोपियों की ही भाँति वाक्विदग्धा हैं तथा गान की अपेक्षा भक्ति की ही श्रेष्ठ मानती हैं। कृष्ण के विधो से राधा की कहन स्या का हृदयस्पर्शी वर्णन करते हुए एक गोपी कहती है—

ज्ञान घोष से हमें हमारा
यही विधोय भता है।
जिसमें प्राकृति, प्रकृति, रूप गुण
नाद, कवित्व, कला है।*

X

X

X

हमें जोह हो वही, किन्तु, वह
उसी मान्योह्य का

काम, किन्तु वह उसी ज्ञान का

सौम उसी जल-धन का ।^१

कृष्ण के विषय में अपने पुनीत प्रेम को व्यक्त करते हुए विधुता अपने पति से कहती है—

अधिकारों के दुरुपयोग का

कोन कहाँ अधिकारी ?

कुछ भी स्वत्व नहीं रखती क्या

अर्द्धांगिनी तुम्हारी ?

मैं पुण्याय जा रही थी, तुम

पाप देख बैठे हा !

और आप भवसर के बर को

घाम लेख बैठे हा !^२

×

×

×

ज्ञान-सत्त्वों पर यदि सचमुच

मेरा मन सत्तत्वाया

तो फिर क्या होता है इससे

कहीं रहे यह काया ।^३

अथवा तुम्हें दोष क्या, पुन ही

यह 'दापर' संशय का

पर यदि अपना ध्यान हमें है,

तो कारण क्या भय का ?^४

इन पंक्तियों द्वारा कवि एक ओर कृष्ण और गोपियों के परस्पर प्रेम की स्वीकार करता है और दूसरी ओर रीति-काल की दुर्यन्वमयी वासना का बहिष्कार भी करता है ।

पुस्तकी की भक्ति पर भी राष्ट्रीयता और लोक-कल्याण का रंग अधिक बढ़ा हुआ है । इसीलिए भक्त-कवियों की भक्ति-वासना से प्रेरित होते हुए भी उन्होंने कृष्ण-भक्त कवियों द्वारा निरूपित कृष्ण के रूप तथा केलि-क्रीडार्यों की ओर अधिक ध्यान न देकर गीता के दिव्य-सन्देश में ही कृष्ण के व्यक्तित्व को देखा है । कृष्ण के वेणुवादन में भी गीता का ही स्वर गूँज उठा है । कृष्ण कहते हैं—

राम-भजन कर पाँचजन्य ! तू,

वेणु बजा सँ आज धरे,

जो सुनना चाहे सो सुन ले,

स्वर ये मेरे भाव भरे—

१. दापर, पृ० १८४ ।

२. यही, पृ० ३३ ।

३. यही, पृ० ३६ ।

४. यही, पृ० ३६ ।

बोई हो सब घम छोड तू
 या, बस मेरा गरम धरे,
 डर मत, कौन पाव बह, जिससे
 मेरे हाथों तू न तरे ?^१

जय भारत' में प्रथमवचन श्री योडा-बहुव कृष्ण का स्वरूप देखने की दिशा है वह भी महाभारत में वर्णित कृष्ण-चरित्र की परम्परा का हो निर्वाह करता है।

डारफाप्रसाद मिश्र का 'कृष्णायन' कृष्ण भक्ति-नाट्य में एक नया प्रयास है। भट्ट ज्ञान के कवियों ने अब तक बल्गभावाय द्वारा प्रतिपादित पुष्टिमार्ग का अनुसरण करते हुए व बाल का सौन्दर्य और राधादि प्रपत्ती को लेकर ही अपने काव्य की सृष्टि की थी। इस काव्य सृष्टि में कृष्ण का घम उत्साहक कमजोरी का धरा उपेक्षित रहा था। रीतिवादी कवियों ने भी गोपी जन-वल्गव और राधा-कृष्ण के श्रृंगारिक वर्णनों में ही अपनी कला की पूर्णांगिता और वाक्य का मोह्यन सिद्धा था। इस प्रकार भारतेंदु तक कृष्ण भक्ति साहित्य में कृष्ण का केवल शास्त्रज्ञ रूप ही जनता के सामने प्रस्तुत हो सका।

डारफाप्रसाद मिश्र ने कृष्ण के चरित्र के सभी पहलुओं को अपने काव्य में समाविष्ट करके हिन्दी में सर्वप्रथम कृष्ण के समग्र रूप का सामने रखकर भक्ति का विषय बनाया है। गोपी-कृष्ण और राधा-कृष्ण की श्रृंगारिक सीमाओं व रागों के महाभारत के राजनीतिक कृष्ण का चरित्र तथा उपेक्षित जनता प्राप्त हुआ भी गई थी। 'कृष्णायन' ने इस कमी को पूरा किया है। इसी अनुसंधान पर विचार करत हुए कृष्णायन की श्रुति में डॉ० श्रीरेड बर्मा तथा डॉ० बाबुराम सप्रेमा लिखते हैं— 'प्रस्तुत महाकाव्य के रचयिता ने कृष्ण चरित्र के उपर्युक्त सीमाओं^२ विच्छिन्न रूपों को सम्पूर्ण रूप से उपस्थित किया है। बाल-गोपाक और गोपी जन-वल्गव तथा राधा कृष्ण का स्वरूप सजीव भाषा में फिर हमारे सामने आ गया है यह उचित ही है। राष्ट्र की संकष्टों वर्षों की साधनाओं और प्रवृत्तियों को सहसा छुट्टा नहीं सकते। यह सम्भव ही नहीं पर उसके साथ सुयोग्य व्यवहार ने महाभारत तथा महाभारत के घम-वल्गव और कमजोर प्रवृत्त कृष्ण को सच्चे वास्तविक रूप में हिन्दी भाषाभाषी जनता के सामने प्रथम बार उपस्थित करके वाक्य सत्कृति तथा घम की ओर प्रेरित किया है। वर्षों से कृष्ण-चरित्र के चारों ओर जो कुहरा-सा एकत्रित हो गया था, उसे दूर करके इस महान् चरित्र-नाट्य के उज्ज्वल स्वरूप और देश को अपने बसला रूप में बीसवीं शताब्दी के इस महाकवि ने सफ़लतापूर्वक चित्रित किया है।'^३

जान उद्देश्य की पूर्ति के लिए कवि ने राधा को परकीया न मानकर कृष्ण की कान्ता-दामिनी और भक्ति का अवतार माना है। राधा के प्रथम दशन में कृष्ण को सीर-शिखु की याद आ जाती है।^४ इस उक्ति द्वारा कवि ने राधा का स्वकीया तथा अवतारी होना प्रस्थापित किया है। गोपी-कृष्ण और राधा-कृष्ण के प्रेम की परम्परा को बनाए रख कर भी कवि ने न तो उसे अधिक विस्तार दिया है और न ही उसे रीतिवादी कवियों

१. डार १०/१२।

२. (१) वल्गव-वल्गव करके कृष्ण, (२) गोपीजन-वल्गव और राधा-कृष्ण तथा (३) राधा-वल्गव।

३. अनु कृष्ण और शिखु दुनि भाव कोचक बोईत रूप ब-बाद।

की भांति कचुपित होने दिया है।

मराठी के कृष्ण-भक्त कवियों का परवर्ती कवियों पर प्रभाव देखने के लिए मराठी के कृष्ण-भक्ति-काव्य की परम्परा पर थोड़ा-सा विचार कर लेना उचित होगा।

मराठी में कृष्ण-भक्ति का आरम्भ महानुभावपंथ के महा-मराठी कृष्ण-कवियों का कवियों की रचनाओं से होता है। सन्त ज्ञानेश्वर ने ज्ञान और मध्ययुगीन कवि मोरोपंत, कर्म के साथ भक्ति को स्वीकार करके ज्ञानेश्वरी की रचना द्वारा रघुनाथ पंडित आदि कृष्ण-भक्ति की इस प्रतिष्ठापना में योग दिया था। मराठी में तथा साधुनिक कवि भक्ति-पंथ का अधिष्ठान कृष्ण का चरित्र न होकर उसका उपदेश गोविन्दराज, माधव होने के कारण मधुरा-भक्ति का स्वतंत्र पंथ स्थापित नहीं हो सका। जूलियन आदि पर प्रभाव पति-पत्नी के सम्बन्ध में जो उत्कट माधुर्य होता है, वही प्रेमाभक्ति देवता और भक्त में होती है। इसी धारणा के कारण भारत में मधुरा-भक्ति के स्वतंत्र पंथ की स्थापना हुई थी। मधुरा-भक्ति की स्थापना के अनुसार देवता प्रेम का आस्वाद्य होने के लिए ही अवतार लेता है, साधुओं की रक्षा और दुष्टों का विलन करने के लिए नहीं। सन्त ज्ञानदेव ने भी आराध्य और आराधक के बीच पति-पत्नी का प्रेम-सम्बन्ध माना है, तथा दाम्पत्य-भाव के प्रतीक का उपयोग बार-बार किया है। इसी प्रकार अपने चार-पाँच अंशों में उन्होंने स्वानुभूत विरहावस्था का भी वर्णन किया है। वे कहते हैं—“धन गर्जना हो रही है, वायु बह रही है और मेरी विरहावस्था असहनीय हो रही है। इसलिए भवतारक कान्हा से मेरी तुरन्त भेट करवाइये। चाँदनी, चम्पा और चन्दन की सुगन्ध से मेरी विरहाग्नि और अधिक भड़क रही है। बेवफा के पुत्र के अतिरिक्त किसी दूसरे से मुझे प्रेम नहीं है। चन्दन की चोली से मेरी कौमल देह घषक रही है, अतः कान्हा से मेरा तुरन्त मिलन कराइये।” आदि। ज्ञानेश्वर ने श्रीकृष्ण की प्रार्थना रुक्मिणी के ही रूप में की है, न कि राधा के रूप में। अपनी अनुभूति की तीव्रता प्रकट करने के लिए उन्होंने अपने को स्वकीया, सती और साध्वी माना है। परकीया मानने से गोपी भाव की निमित्त होती, जिसमें शृंगार का स्वाभाविक निबन्ध होता है।

संत ज्ञानदेव की ‘गवळणों’ तथा ‘विरहणियों’ में भी काम्ताभाव का समावेश हुआ है। संत एकनाथ ने कृष्ण-भक्ति-परक अपने लक्ष्यभग तीन सौ अंशों में रास-क्रीड़ा, रास-विलास, गोळण और विरहणी के वर्णन में अध्यात्म को ही अधिक प्रथम दिया है। ‘भाग-पत’ में अवश्य गोपी-भाव का समावेश हुआ है, पर इस विषय में अपने दृष्टिकोण को स्पष्ट करते हुए एकनाथ कहते हैं—

“रास-क्रीड़ा गोपिका प्रति कोण म्हुणल कामासक्ति”, अर्थात् कौन कह सकता है कि कामासक्त होकर गोपियाँ रास-क्रीड़ा करती थीं? कृष्ण के सहवास में काम निष्काम हो जाता था।

संत एकनाथ ने रास-क्रीड़ा का अर्थ गोपियों का ध्यान-योग माना है। संत एकनाथ की ही भांति संत तुकाराम ने भी रास-क्रीड़ा और विरहणी के वर्णन-परक कुछ अंशों की रचना की है। इन अंशों की संख्या पन्द्रह-बीस से अधिक नहीं है। इन थोड़े-से अंशों में भी कृष्ण के साथ समान होने वाले गोपिकाओं का वर्णन संत तुकाराम ने बड़े ही संयम से

किया है, तथापि अपने आँखों की भी मानकर जहाँ उन्होंने बाध के समाधान के विषय में भी कहा है, वही अप्याय की ही ओर मोड़ा खिंचे है। वे कहते हैं—

बाध्या रे अगनेछो, वेई मेटी एक पेछे ॥

बाप मोचछिल वनीं । दादभली वेडिलें ॥

येपवरी होता सग । अगे अग लपयिलें ॥

मुका म्हणे पाहिलें आगे । एवढया वेगें अतरता ॥^१

अर्थात्—हे कान्हा ! तू फिर मुझे एक बार मिल जा । सड़ार में तू बड़ा सामर्थ्यवान् कह जाता है । क्या इस युक्त वन में तुझे दूसरी प्रियतमों ने घेर लिया है ? मैं अब तक तेरे सहवास में थी । मैंने अब तक अपने आपका रूख खोला नहीं रखा था, पर अब जब मैं उत्सुक हुई हूँ तो तू अबस्मात् अहस्य हो गया है ।

भक्त कविविभी जनाबाई ने अक्षय राधा और कृष्ण की प्रीतिप्रतीति का वर्णन किया है, पर ऐसे वर्णन मर्यादा में बहुत ही थोड़े हैं । वहीं-वहीं उसने स्वयं अपने को भी राधा मान लिया है । वह कहती है—

राधा आनि सुरारी, वीसा कुजवनी करी ॥

राधा हुस्तत हुस्तत, मासी निम भुननति ॥

सुभनाचे गंगेमरी । राधा आनि तो सुरारी ॥

आवडोने विडे देत । दासी जनी उभी तेंप ॥^२

तथा,

अनी म्हणे देवा भी झाने वेसवा । तिपाते केवला घर सुतो ॥

ऐसे वर्णन बहुत ही थोड़े होने के कारण कविविभी के प्रमुख चरित्रों का वर्णन नहीं करत । उनका अधिकांश काव्य वास्तव्य और वास्तव से ही ओत प्रोत है । सर्व कविविभी का-होपाशा के काव्य में भी विद्वत् के प्रति धृष्ट प्रेम की ही भावना व्यक्त हुई है ।

बाणरी सम्प्रदाय के भक्त-कवियों के काव्य में पशु-प्राय का जो योद्धा-बहुत समावेश हुआ है वह छंद विविधों की आत्मानुभूति पर ही अधिकव्यक्त है ।

महानुभाव पक्ष के कवियों ने अपने कृष्ण-काव्य में शृंगार का सुन्दर परिपाक किया है, पर उन्होंने भी रचनीय भाव को ही ग्रन्थ दिया है । वाच्य की वाचिका राधा न होकर कृष्ण की पत्नी रुक्मिणी है । नरेन्द्र कवि कृष्ण 'रुक्मिणी स्वयंवर', जो इन आख्यायिका पर सर्वप्रथम मराठी कृष्ण गाथा जाता है, रुक्मिणी की विरहानुसंधा का बड़ा ही सरस और रसमय वर्णन प्रस्तुत करता है ।

मराठी की आदि कविविभी मरदवा के 'धवले' कृष्ण रुक्मिणी विवाद के प्रसंग को लेकर सर विषयक संरक्षक हैं, पर वे शृंगार की कोटि में नहीं आते । मास्कर प्रभु दोरी कर का 'गिरुपाळ पद्य' मराठी का दूसरा शृंगाररस प्रधान प्रवर्णन-काव्य है । इस प्रवर्णन में कवि ने श्रीकृष्ण और रुक्मिणी के प्रेम-कलह तथा विरहिणी शेषिये की हृत्पदावक अवस्था

१ देवरीकर का श्री तुलसीदास महाशयजी गाथा, अम्मा १२३० ।

२ (राधा और सुरारो कु-कर्म में लपका करते हैं, राधा सुरारोत्तर से अपने कर् के जाती है । सेव पर राधा और कृष्ण एक-दूसरे को पान्दव दे रहे हैं और दासी जनी आँखों में ।)

का बड़ा ही सुन्दर वर्णन प्रस्तुत किया है।

महानुभाव तथा बारकरी सम्प्रदाय के कवियों की काव्य-प्रवृत्ति के इस संक्षिप्त विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि इन कवियों ने मधुर-मन्त्र का प्रतिपादन नहीं किया, बल्कि कृष्ण-चरित की अपेक्षा कृष्ण के उपदेश को ही अपने काव्य का विषय बनाया। यदि कहीं उन्होंने कृष्ण-विषयक किसी पौराणिक आख्यान को लेकर प्रबन्ध लिखा भी है, तो भी वहाँ उन्होंने कृष्ण और रुक्मिणी के दाम्पत्य-प्रेम का ही स्वाभाविक और संयमपूर्वक चित्रण किया है और इसीलिए उनके काव्य में शान्त रस का ही प्रमुखता से परिपाक हुआ है।

मराठी के कृष्ण-भक्त कवियों में भास्कर भट्ट ही एक ऐसे कवि हैं जिनकी मनोवृत्ति लौकिक काव्य-लिखने की ओर थी, परन्तु लौकिक काव्य उस समय शिष्ट-सम्मत नहीं था। फिर भी भास्कर भट्ट के काव्य में प्राकृतिक दृश्यों के मनोहर वर्णन, कल्पना की ऊँची उड़ान और अलंकार-विभूषित भाषा-शैली से तत्कालीन रसिक इतने मोहित हुए थे कि उन्होंने भास्कर भट्ट को कवीश्वराचार्य की उपाधि के विभूषित किया था। भास्कर की काव्य-प्रवृत्ति का अनुकरण मराठी के लगभग सभी पंडित कवियों ने किया है।

पंडित कवियों के समय महाराष्ट्र में स्वराज्य की स्थापना हो चुकी थी तथा पिछले तीन सौ वर्षों में महाराष्ट्र की भाषा तथा सभ्यता में जो यावनी संस्कार आ गए थे उनसे मुक्त होने का भरसक प्रयत्न हो रहा था। छत्रपति शिवाजी ने अपने मंत्रिमंडल के अष्ट-प्रधानों को संस्कृत की उपाधियाँ दी थीं तथा यह भी प्रयत्न हो रहा था कि राज-व्यवहार की भाषा शुद्ध मराठी हो और जहाँ तक सम्भव हो सके, फारसी शब्दों के स्थान पर विद्युद्ध भाषा का प्रयोग किया जाए। यह समय संस्कृत के पुनरुत्थान के लिए अत्यन्त अनुकूल समय था, अतः विद्वानों का ध्यान स्वाभाविक रूप से प्राचीन संस्कृत साहित्य की ओर आकर्षित होने लगा। ज्ञानेश्वर और एकनाथ संस्कृत भाषा के विद्वान् थे तथा संस्कृत ग्रन्थों पर उन्होंने टीकाएँ भी लिखी थीं। परन्तु अभी तक साधारण जनता के लिए संस्कृत के धार्मिक ग्रन्थों के अनुवाद मराठी भाषा में प्रस्तुत करने की ही प्रवृत्ति थी। अब धार्मिक ग्रन्थों के अतिरिक्त पौराणिक ग्रंथों एवं संस्कृत के काव्यों का भी मराठी में अनुवाद होने लगा तथा संस्कृत छन्दों का प्रचुरता से प्रयोग हुआ। मराठी भाषा भी अधिकतर संस्कृत के ही ढंग पर लिखी जाने लगी। संस्कृत-काव्य की सरसता तथा लालित्य का मराठी भाषा पर रंग चढ़ने लगा तथा शान्त रस का स्थान शृंगार रस ने ले लिया। पंडित कवियों में सर्वश्रेष्ठ कवि 'वामन पंडित' की रचनाओं में यह प्रवृत्ति दृष्टिगोचर होती है। वामन पंडित ने एक ओर 'निगमसार'-जैसे सूक्ष्म दार्शनिक तत्त्वों से परिपूर्ण शुष्क अध्यात्म-परक ग्रंथ लिखे, तो दूसरी ओर 'राधाविलास', 'कात्यायनी व्रत'-जैसे उत्तम शृंगार-रस-प्रधान मधुर कान्यों की रचना की। 'रास-क्रीड़ा' अथवा 'गोपवधु विलास' में शृंगार रस का इतना सुन्दर परिपाक हुआ है कि कवि स्वयं ही आत्म-विश्वास से कहता है—

ह्या हि उपरी काव्यनाटक मिघें शृंगार जो पाहावे
या श्रीकृष्ण कथासृती न रमणे धिक्-धिक् तयाचें निणें।

(इस श्रीकृष्ण-कथा-रूपी अमृत में रममाण न होकर जो लोग शृंगार का आस्वादन करने के लिए काव्य-नाटकादि की ओर जाते हैं उनके जीने पर विचार है।)

काल परितः को लेकर गुमार का दत्ता सुन्दर परिहार करते भी व पाण्ड को सावधान करने हुए कहते हैं—

गुमारमृत हँसि प्य त्रिभुवि दुरासना नामना

अर्थात् काम-शांता का परिहास करने ही गुमारामृत का पात्र कीर्ति है।

इस प्रकार नामन में भक्ति मात्र और वाच्य-श्रोत्र का सुन्दर मेल दृष्टिगत होता है। नामन पदित का गुमारिक वाच्य भक्ति के प्रतीकालय रूप में ही है, क्योंकि कवि ने अधिकतर भक्ति परम्परा का ही अनुकरण किया, परन्तु वाच्य के माहुरियत गुणों की ओर उसका विशेष ध्यान रहा है। वेगवश ही ही भक्ति का मत पढ़ा भी बाल्याभ्यासों की विनय महत्त्व देने के। अतः नामन पदित की वाच्य रचना में एक नई साहित्यिक परम्परा का आरम्भ हुआ है। इस कवि की देसादेगी जो वाच्य पाठ्य प्रवाहित हुई वह नामन में पदित-वाच्य पाठ्य के नाम से प्रसिद्ध है। इस वाच्य-पाठ्य का भी बहुत कुछ हिन्दी की रीतिवालीन वाच्य पाठ्य-जैसा ही है। रीतिवालीन कवियों की ही भक्ति पदित कवियों ने भी बाल्य-संस्मरण, रचना कीर्ति एक अलङ्कार-भोजना की ही अधिक महत्त्व दिया है। इसका परिणाम यह हुआ कि भक्ति-वाच्य में काव्य को जहाँ भक्ति का केवल साधन माना जाता था, वहाँ अब उसमें साहित्य साधन विषयक सुसूक्ष्म का समाधान होने लगा। ये सभी कवि संस्कृत-साहित्य और साहित्य साधन के विद्वान् थे, पर अभिमान कवि की प्रतिभा उनके नहीं थी। अतः संस्कृत कवियों के उन्होंने सफल अनुकरण किये तथा मौलिक रचनाओं में संस्कृत वाच्य के ढंग पर गुमार रस का आश्रय लेकर भक्तिवालीन साधनों कविता-भक्ति की वाच्यपरम्परा से सुगममक करके उसे एक नया और कुछ अर्थों में नैतिक रूप प्रदान किया।

अभी तक मराठी कृष्ण-कविता मुख्यतः महाभारत, गीता और भागवत के एकादश स्वर्ग पर ही आधारित थी, पर पदित कवियों ने महाभारत के समृद्धि काल में अनुसूच्य आलावरण पत्तर भागवत पुराण की आधार मानकर वाच्य-कविता आरम्भ किया। कृष्ण ने जीवन के छोटे-बड़े प्रसंगों की लेकर भी स्पष्ट रचनाएँ दाने लगीं। आत्मार भट्ट, नरेश, दासोदर पदित मादि महानुभाव पाँच के कवि पहले ही आश्विनपरक काव्य की रचना कर चुके थे। उनके काव्य में भक्ति के साथ-साथ सुन्दर गुमार का भी परिपोष हुआ था, पर वह गुमार वाच्यत्व मात्र पर ही आधारित था और इसीलिए उसमें मौलिक और विवेक की स्थापना के कारण गुमारिक रचना भी भक्ति रस के ही पोषक सिद्ध हुए थे।

पदित कवियों में सत्यप्रथम वाचन पदित ने ही भागवत पुराण की अपन काव्य का आधार बनाया। सन् १८६४ में वाचन दासी ओर के सम्पादकीय चेतन में वाचन पदित की कविताओं का जो प्रथम भाग प्रकाशित हुआ है उसमें 'नाम सुख', 'कृष्ण जन्म', 'कृष्ण भक्ति', 'बाल प्रीति', (प्रथम तथा द्वितीय) 'गौर-हरण', 'ऊलक-वचन', 'बब-मुखा', 'हरि विलास', 'केसुमुखा', 'काल्यायनी व्रत', 'यगपत्न्याकथन', 'रास-कीर्ति', 'गोपी-व्रत', 'कत वध', 'द्वारका विजय', 'कनिष्ठा-पवित्रा', 'कनिष्ठा विलास', 'सुकुन्द विलास' आदि कृष्ण चरित्र-परक रचनाएँ संकलित हैं। सन् १८६९ में प्रकाशित दूसरे भाग में 'राधा विलास', 'राधा भुजा', 'माया विलास', 'नौरा प्रीति', 'अठ प्रीति' आदि विविध आदि चरित्र विषयक आश्वान है। कृष्ण-अर्थ, 'भक्ति-वचन', 'हरि विलास', 'केसु मुखा', 'ऊलक-वचन' आदि आश्वानो

में कृष्ण की बाल-लीलाओं का आध्यात्मिक माया में वर्णन किया गया है। वात्सल्य का स्वाभाविक वर्णन चामन पंडित के काव्य में प्रकट हुआ है। शेष आख्यानों में कृष्ण बालक ही हैं, पर भक्त की कामना पूरी करने के लिए प्रसंगानुसार वे युवक भी बन जाते हैं।^१

चामन पंडित के ये सब आख्यान शृंगारिक भाषा में हैं, पर सनका अर्थ कवि ने बार-बार अध्यात्म, वेदान्त और भक्ति द्वारा किया है। गोपी-वस्त्र-हरण का वर्णन करते हुए कवि ने रूपक का आश्रय लिया है। देह गोकुल है, सत्पवृत्ति गोपिका, अध्यात्म-रूप हरि, अहंकार गोप और आत्मा बधू है। इसीलिए कवि कहता है—‘की मार्गशीर्ष हरी रूप तयाचि माली। पूजुनी तास रमल्या पुरुषोत्तमासी’ (अर्थात्—हरि मार्गशीर्ष रूप है। अतः उस नास में उसका पूजन करके गोपिकाएँ पुरुषोत्तम कृष्ण में रममाण हो गईं।) अध्यात्म की बार-बार दुहाई देते हुए भी चामन पंडित ने राधा और कृष्ण को लेकर उत्तान लौकिक शृंगार के कई वर्णन किए हैं। राधा-विलास के आरम्भ में कवि कहता है कि राधा और कृष्ण की लीलाओं का पठन करने से माया के सारे वन्धन हट जाते हैं। परन्तु साथ ही कुछ श्लोकों में शारीरिक शृंगार वर्णन में कवि ने अतिरेक कर दिया है।^२ इन श्लोकों में राधा, रति, मैनका से भी अधिक सुन्दर है। आतुर होकर माधव के मन में सुरत-धुम्बन की इच्छा जाग उठी। कृष्ण ‘कामानल’ से व्याकुल हो उठे हैं। राधा के उरोजो पर जैसे ही कृष्ण हाथ रखते हैं, राधा कहती है—‘धर का द्वार खुला है, उसे बन्द कर आती हूँ।’ दरवाजे पर साँकल चढ़ाकर राधा रति-मन्दिर में पहुँच जाती है और तत्पश्चात् रत्नजटिल पलंग पर अनेक प्रकार से रति-विलास आरम्भ हो जाता है, जिसमें सम्भोग प्रसंग से पूर्व अघर-धुम्बन, कुचमर्दन आदि शृंगार चेष्टाओं का भी वर्णन है। श्लोक ३६ से लेकर श्लोक ४३ तक सभी वर्णन अवलीलता लिये हुए हैं। यहाँ विपरीत रति का भी उल्लेख हुआ है। राधा-कृष्ण के मिलन का वर्णन कवि ने यही ही कुशलता से किया है, पर उसमें भी मादकता और उत्तानता के वर्णन होते हैं। उदाहरण देसिए—

भुजी कंचुकी फाटता है तडावा। करीं कंकणें फुटती ही फडावा ॥

पुठें होउनी तत्करांमोहगतें, उरोजीं घरी गाढ रम्माहृतें ॥^३

(राधा और कृष्ण जब मिलते हैं तब राधा की कंचुकी कामोदीपन के कारण भुजाओं पर शकटमात् फट जाती है तथा उसके कंकण भी कड़कड़ाकर फूटने लगते हैं। कृष्ण आगे बढ़कर उसके उरोजों को दृढ़ता से पकड़ते हैं।)

चामन पंडित ने मराठी कृष्ण-काव्य की परम्परा के विरुद्ध सर्वप्रथम उत्तान-शृंगार का आश्रय लेकर कृष्ण-काव्य की रचना की। उनका रस-विधान मराठी कृष्ण-काव्य में एक नया प्रयोग होने के कारण ही उसका समर्थन करते हुए कवि कहता है—

जो नेणें विषयाविणें रुचि तया आम्हां तुहां कारणें।

केता ‘गोपबधूविलासरा’ हा विख्यात नारायणें ॥

१. मराठी साहित्यातील मधुरा भक्ति, धों० प्र० न० बोशी, पृ० १११-१२।

२. भागवती काव्ये (काव्य-संग्रह), श्लोक १६-२२।

३. चामन पंडितजी भागवती काव्ये, श्लोक ३२।

स्थाही ऊपरि काव्यनाटकमियें शृंगार जो पाह्ये ।

स्था श्रीकृष्ण कथामूर्ती १ रमणें विन धिक तयाचे निमों ॥^१

(विषयमत्त लोगों की भक्ति की ओर आकर्षित करने के लिए ही कवि ने कृष्ण-चरित्र को शृंगारिक भाव में भागर तत्परचावु जसने असली भावार्थ को प्रगट किया है ।)

दूगरी ध्यान देने योग्य बात यह है कि कवि ने कृष्ण वात-रूप होते हुए भी सम्मोह के लिए युवन बन जाते हैं । राधा और कृष्ण की वैक्ति भीमाओं का आभार कवि ने पद्म पुराण के वेदार रास के अन्तमत्त कावित्वा माहात्म्य के पाँचवें अध्याय में राधा की कथा को माना है ।^२

वामन पंडित का समय सन् १६०८ से १६६२ तक माना जाता है ।

वामन पंडित की ही भाँति पंडित सम्प्रदाय के दूसरे शृंगारिक कवि श्रीधर हैं । इनका समय सन् १६१८ से १७२६ माना जाता है । श्रीधर का 'हरि विजय' कृष्ण के चरित्र पर ओवीबद्ध एक अष्टपद सरस ग्रन्थ है । काव्य के प्रसङ्ग गुण ने उसे अत्यन्त लोकप्रिय बना दिया है । इस ग्रन्थ में बार हजार दांती छत्तीस ओवियाँ हैं । यह ग्रन्थ भागवत-पुराण, नारद-पुराण, पद्मपुराण, ब्राह्मण पुराण, हरिवंश-पुराण तथा जयदेव, हिल्समगल प्रभृति कवियों की रचनाओं पर आधारित है ।^३ यद्यपि श्रीधर ने भी वामन पंडित की ही भाँति शृंगार का वर्णन किया है, फिर भी उसने शृंगारिक वर्णन न तो बिगड़ है और न उनमें वामन की-सी उत्तानता है । उसके वर्णन सरस और संक्षिप्त हैं । वामन पंडित की भाँति श्रीधर ने सम्मोह प्रसंग का सम्पूर्ण वर्णन नहीं किया है । उसने केवल एक ही ओवी में राधा और कृष्ण के मिलन का संक्षेपपूर्ण वर्णन किया है—

मुख सेजे निरय राधा । भोगीतसे परमानन्द ।

स्वमोनिषा द्वैत भेदा । कृष्णरूपी मीनखी ॥^४

(द्वैत का सब भेद तजकर राधा मुख की सेवा पर कृष्ण रूप में लीन होकर निरय परमानन्द का उपभोग करती रहती है ।)

वामन पंडित की ही भाँति श्रीधर ने भी सम्मोह के लिए बालक कृष्ण का युवक होना दिखाया है । राधा के चरित्र का आभार कवि ने जयदेव तथा पद्मपुराण आदि से लिया है । कवि कहता है—

पद्मपुराणी असे ही कथा । श्रीती शब्द न ठेकिजे या कथा ॥

मूढा बेगळी सखबा । कथा तत्कलां खाडेन ॥^५

(मुनी-मुनाई बात नहीं । यह कथा (राधा की) पद्मपुराण में है । कोई भी कथा बिना किसी खजने आधार के परिवर्धित नहीं होती ।)

१. वामन पंडिताजी मराठी काव्ये राजोक्त १८२१ ।

२. मराठी साहित्यातील मधुरा मन्त्रि, डॉ० प्र० न० जोशी, पृ० ३११ ।

३. श्रीधर चरित्र भाषि काव्य विवेचन, कि० दा० जोशी पृ० ३७ ।

४. हरि विजय, पृ० ६८ ।

५. कथा, पृ० ११ ।

जयदेव पद्मावतीरमण । बोलिला राधाकृष्ण आख्यान ।
जो पंडितोंमार्जी चूडासणिरत्न । व्यास अवतार कलिपुर्णों ।^१
विल्वसंगलादि कवीन्द्र । कथितो राधाकृष्ण चरित्र ।
तेंच वर्णित श्रीवर । नसे विचार दूसरा ।^२

(पंडितों में चूडामणि तथा कलियुग में व्यास के साक्षात् अवतार कवि जयदेव ने राधा-कृष्ण आख्यान पद्मावती रमण को बताया । विल्वसंगलादि कवियों ने राधा-कृष्ण का जो चरित्र कहा है, उसीका वर्णन श्रीधर ने किया है । कोई दूसरा विचार उसके मन में नहीं है ।)

इसी प्रसंग में कवि ने कृष्ण के मधुरा-गमन के समय गोपी-विलाप तथा तत्सत्त्वात्-उद्भव-सन्देश का वड़ा ही मार्मिक वर्णन किया है । अक्रूर के रथ पर कृष्ण के चढ़ते ही गोपियों की हृदय-द्रावक दशा का वर्णन करते हुए कवि कहता है—

तों गोपिका आत्मा धांवत । बोनहि करीं हृदय पीटोत ।
एक पड़ती मूर्च्छागत । जोर प्राणांत बोडवला ॥ (१८, ६५)
धरणीवर एक लोटती । एक दीर्घ स्वरें हांका देती ।
एक अघर्षी कपाळ आपटिती । प्राणांत गति ओढवली ॥ (६६)
एक म्हणती मेला सांवला । अर्ता अली लाया ते गोकुळा ।
अगे गोकुलीचा प्राण कातिला । प्रेतकळा पातली ॥ (६७)
अहा, अक्रूरा धंडाळा परिपेक्षी, अकस्मात कोटून आलासी ।
अहा गोकुलीचा प्राण नेतोली । निर्दय-होसी तूं साचा ॥ (६८)
सकळ गोकुलींच्या हृष्या । अक्रूरा पडती तुम्ह्या माथ्या ।
मेळं नको कृष्णनाया । इतुके अर्ता आम्हांसी देंईजे ॥ (६९)

(तभी दोनों कर-कमलों से छाती पीटती हुई गोपिकाएँ आ जाती हैं । कृष्ण को मधुरा जाने के लिए रथ पर बैठे हुए देखकर कोई गोपी मूर्च्छित होकर पृथ्वी पर गिर पड़ी और मरणा-सन्न-सी हो गई, तो कोई जोर-जोर से आक्रान्त करती हुई जमीन पर लोट-पीट होने लगी । कोई पृथ्वी पर माथा पटक-पटककर प्राण देने लगी, तो कोई कहने लगी कि गोकुल का प्राण-पक्षेक उड़ जाने से गोकुल स्त्री शरीर प्रेतवत् हो गया है । सांवला-बला गया है । अब गोकुल को आग लगा दे । कोई कहती है, हाय, यह चाण्डाल-सा अक्रूर अकस्मात् कहीं से आ गया ! हाय, गोकुल का प्राण ले जा रहे हो, हे अक्रूर, तुम सर्वश्रेष्ठ निर्दय हो ! गोकुल की ये सारी हृष्याएँ तुम्हारे भाये पड़ेंगी । हे अक्रूर, हमारे लिए इतना ही करो कि 'कृष्ण को यहाँ से न ले जाओ ।)

आगे चलकर उद्भव-संवाद के प्रसंग पर एक अंगर को सम्बोधित करके गोपिकाएँ कहती हैं—

कळतासी तूं कृष्णाचा हेर । पाळली घेतोसी-समग्र ।
तु शठाचा मित्र शठ साचार । कासया येथे रुणभुजतो ॥ (१९, ६)

१. हरिविजय, ६.६२ ।

२. वही, ६.६३ ।

एक कमलावरी चित्तः न धरे तुमों साकचित्तः ।

रगदिशा हिंसी धर्यं । चक्षत मन सदा तुमों ॥ (१५७)

(हम अब जान गई हैं कि तुम कृष्ण के भेदिये हो और सारा भेद लेते रहते हो । तुम घट के भिन्न साक्षात् गठ हो । एक कमल पर तुम्हारा साधु चित्त टिका नहीं रहता, अपितु तुम्हारा कमल मन दसों दिशाओं में भटकता रहता है ।)

श्रीधर के समकालीन पंडित युग के दूसरे सुविख्यात कवि कृष्ण दयाणव हैं । कृष्ण दयाणव ने भागवत के दशम स्कंध पर ४२,००० श्लोकों की एक गृह्य टीका लिपी है । कृष्ण दयाणव का यह ग्रन्थ 'हरिवर' के नाम से हरिवरदा प्रकाशन, पूना द्वारा आठ भागों में प्रकाशित हो रहा है । हरिवरदा पर गानेश्वरी तथा मन्त्र एकनाथ के ग्रन्थों का पर्याप्त प्रभाव दृष्टिगम्य होता है ।^१ श्रीधर की ही भाँति इस ग्रन्थ में भी शृंगार का सुन्दर परिधान हुआ है ।

रघुनाथ पंडित की काव्य-सम्पदा अन्य पंडित कवियों की अपेक्षा अत्यन्त अल्प है । इस कवि ने केवल तीन रचनाएँ लिखी हैं । वे हैं—'गजेन्द्र मोक्ष', 'नल-दमयन्ती स्वयंवर' तथा 'रामदास वचन' ।^२ कृष्ण चरित्र पर इन्होंने एक भी रचना नहीं की है तथापि मराठी कृष्ण काव्य की प्रवृत्तियों के अध्ययन के लिए उनकी 'नल-दमयन्ती स्वयंवर' रचना अत्यन्त सहायक सिद्ध होती है । हम पहले कह चुके हैं कि स्वराज्य काल में मराठी के पंडित कवियों की प्रवृत्ति निवृत्तिपरक अथवा उत्तर निरूपण की ओर काव्य करने की अपेक्षा वस्तुतः काव्य की देशांशेत्वा सुरल काव्य की रचना करने की ओर अधिक थी । इसीलिए इस काल में एक आर सस्कृत काव्यों के अनुवाद हुए और दूसरी ओर पौराणिक आख्यानों को लेकर स्वतंत्र रच गये । रघुनाथ पंडित का 'नल-दमयन्ती स्वयंवर' यद्यपि पौराणिक आख्यान पर ही आधारित है, फिर भी विषय चयन की दृष्टि से यह समग्र भक्ति-काव्य की परम्परा की लौकिक काव्य की नई निष्ठा की ओर प्रवृत्त करता-सा प्रतीत होता है । पंडित कवियों के कृष्ण चरित्र को लेकर किये हुए शृंगारिक वर्णन और रघुनाथ पंडित की 'नल-दमयन्ती स्वयंवर' रचना प्राचीन मराठी कृष्ण-काव्य की लौकिकता के विरुद्ध लाने में सहायक हुई है । काव्य परम्परा के इस परिवर्तन के कारणों पर आगे विचार किया जाएगा ।

पंडित युग के सर्वोत्कृष्ट एवं प्रातिनिधिक कवि मोरोपन्त माने जाते हैं । मोरोपन्त अथवा मयूरपन्त की काव्य प्रतिभा बहुप्रसव्या रही है और काव्य विस्तार की दृष्टि से तो मराठी कवियों में मयूरपन्त अद्वितीय माने जाते हैं । मोरोपन्त ने महामारत, रामायण आदि अनेक पौराणिक ग्रन्थों का मराठी में अनुवाद किया है, पर यहाँ उनके कृष्ण चरित्र-परक ग्रन्थों पर ही विचार किया जाएगा । कृष्ण-चरित्र पर मोरोपन्त के प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं, 'हरिवर', 'भक्त भागवत', 'कृष्ण विजय' आदि । उनकी स्पष्ट काव्य रचना में 'मुरली नवल मालिका' दस आर्माओं की मुरली पर एक अत्यन्त सुन्दर रचना है । एक छोटा-सा उदाहरण देखिए—

सुखित शनि द्विषत जरि, तरि सुखन कामना मते मुरली
तहि सुखविलासि, कशी सुखनीना अन्यजनमना मुरली ॥

१ मराठाष्ट सारत्तन ६० ३३६ ।

२ मरी, पृ० ६११२ ।

(यद्यपि (हे कृष्ण) तुम दिन-रात मुरली को धूमते रहते हो, फिर भी तुम नहीं अवाते । जिसने स्वयं तुम्हें पायल बना दिया है, वह दूसरों को क्यों न पायल बना दे ?)

'गोपी प्रेमेन्द्रार' में भागवत के ४७वें अध्याय के विषय का कवि ने वही ही सुन्दरता से वर्णन किया है । उद्धव के ब्रह्मज्ञान की गोपियों को आवश्यकता नहीं थी । वे केवल कृष्ण-सहवास की प्रेम-माधुरी चाहती थीं, पर कृष्ण थे कुब्जा के वन में और इसका उन्हें अत्यन्त दुःख था । वे कहती हैं—

कुब्जेष्वा भाग्याच्चा भारी भर, आजि आमुषा सरता ।

सरता असोनि आम्ही वक्ता, वक्ता असोनि ती सरता ॥

जैणें भाव त्यजिली, दे, बहु लासन करुनि उद्धवजी ।

त्या आम्ही कोण ? सुया रसतों, मुग्धा भृगोनि उद्धवजी ॥

(कुब्जा का भाग्य खल गया है और आज हम हृत्भागी हो गई हैं । हम सरल होते हुए भी आज वक्ता समझी जाती हैं और वक्ता होते हुए भी कुब्जा सरल समझी जाती हैं । हे उद्धव ! जिसने लासन-पालन करने वाली अपनी माता को छोड़ दिया, उसके लिए हम किस बात की मूली हैं । हम तो यों ही मुग्ध होकर रुठ रही हैं ।)

कृष्ण-चरित्र पर मोरोपन्त ने 'कृष्ण-विजय' नामक एक बृहद् आख्यान लिखा है । इस ग्रन्थ में ६० अध्याय तथा ३९६६ आर्याएँ हैं । यह ग्रन्थ भागवत पुराण पर आधारित है । इसमें कृष्ण-जन्म, गोकुल में कृष्ण का आगमन, नन्द का पुत्रोत्सव, वृत्तना-वध, विश्व-रूपदर्शन, बाल्यकाल की झिझाएँ, ऊखल-वन्धन, वत्सासुर, वकासुर, अषासुर-वध, वन-कीड़ा, कालियामर्दन आदि सभी प्रसंगों का मोरोपन्त ने वर्णन किया है । इसी प्रकार आगे चलकर कवि ने कात्यायनी व्रत, श्रृंगार-परनी पर अनुग्रह, गोवर्धन-धारण, रास-लीला आदि का भी विस्तार से वर्णन किया है । रास-लीला के समय वेणु-ध्वनि सुनते ही गोपियों की जो मनो-दशा हुई उसका वर्णन करते हुए कवि कहता है—

काठित असतां धारा, टाकुनि अनुसरति युवति जगदाधारा ।

तापवितां वृष मणिकीं, त्यजिति; अमृत पाकितो बहु विबुधमणीं कीं ॥७॥

चुल्लीचरीच करपतीं अन्नं, गांठिति बधु प्रसोव करपति ।

पशतां ध्वनि तो कानीं, स्तन काटुनि, जाति, जोषितां तोकानीं ॥८॥

(दूध निकालते समय मुरली की धुन सुनते ही गोपिकाएँ दूध निकालना छोड़कर वृन्दावन की ओर भागने लगती हैं । जो दूध गरम कर रखी हैं वे मुरली-ध्वनि रूपी अमृत का पात्र करने के लिए उचलते हुए दूध को विसा ही आग, पर छोड़कर वृन्दावन की ओर भागने लगती हैं । चुल्हों पर अन्न जलकर राख हो रहा है और चर घोंपियाँ कृष्ण से मिलने के लिए भागी जा रही हैं । गोपियों की ही यह दशा है सो वही, गों में वीसुरी सुनते ही बछड़ों के मूँह से अपने धन छड़ाकर वृन्दावन की ओर भागने लगती हैं ।)

कृष्ण-चरित्र-परक मोरोपन्त की दूसरी रचना 'हरिवंश' है । यह रचना महाभारत पर आधारित है । इस ग्रन्थ में लगभग साढ़े पाँच हजार आर्याएँ हैं, फिर भी इसमें कृष्ण और गोपियों के प्रेम का बहुत ही संक्षिप्त वर्णन किया गया है । रास-कीड़ा का विस्तार से वर्णन होते हुए भी इसमें शृंगार का अतिरिक्त कही भी नहीं हुआ है । शृंगार-वर्णन में कवि का

संयम निम्न पंक्तियों से दृष्टिगत होता है—

या उपरि धारतकाली गोपीसी प्रभु मुनें बरो राग ।

एवहि अनेक कविनि निजपोने आमुन्या गरोरास ॥ (१३ १२)

(इसने परचायु गारुडाल म प्रभु मुक्त से गोपियों के साथ राग कर रहे हैं। अपने योग ब्रत से उन्होंने अनेक रूप धारण कर लिए हैं।)

मोरोन्द का 'मन भावक' भावक पुराण के दशम स्कंध पर आधारित है। इस स्कंध में कवि ने कृष्ण का चरित्र चित्रण दशम स्कंध की भांति ही किया है। इस रचना में भक्ति और माधव्य का बहुत ही सुंदर और सरल परिपाट हुआ है।

उपपुत्र विवचन से स्पष्ट हो जाता है कि प्राचीन मराठी कृष्ण भक्ति काव्य, जो पहले सरल निरूपण पर आधारित था, मध्य-युग में आकर पंडित कवियों के हाथों शृंगार और अर्थक भुजने लगा था। यह सत्य है कि शृंगारित कृष्ण-काव्य की रचना के लिए मध्ययुगीन कवियों को भागवत, हरिवंश तथा पद्मपुराण का ही आधार लेना पड़ा, परन्तु पौराणिक आधार लेने से ही मध्ययुगीन शृंगारिक प्रवृत्ति का समाधान नहीं होता।

इन सब पुराणों में शृंगारिक रचन के लिए बर्णित सामग्री होते हुए भी वही एक प्राचीन कृष्ण भक्त कवियों का सम्बन्ध है, उन्होंने गीता तथा महाभारत का ही आश्रय लिया। बदायिन् इसलिए कि लोका काव्य स्वानुभूति पर आधारित था और इसलिये वे या तो पौराणिक कथाओं को 'अवयव' मान की दृष्टि से देखते थे या लोक-अवस्था के लिए उन्हें हिनकर नहीं समझते थे। स्पष्ट ही मध्ययुगीन कवियों का दृष्टिकोण एक परिवर्तित प्राचीन कृष्ण भक्ति कवियों से भिन्न था। जिस युग में इन कवियों का प्रादुर्भाव हुआ था वह महाराष्ट्र का स्वर्ण-युग था। स्वराज्य स्थापित हो चुका था और देश समृद्धि की स्थिति में मलिन था। समृद्धि और शान्ति के युग में स्वाभाविक था कि पूर्व प्रवृत्ति भक्ति-निरूपण में शृंगार का माध्यम लेती। और यही हुआ भी। मध्ययुगीन कवियों से पूर्व ही अपवेध, विस्मयजनक प्रवृत्ति कवियों की शृंगारिक रचनाओं का महाराष्ट्र में प्रचार हो चुका था। हम ऊपर देख आए हैं कि श्रीधर कवि ने अपने रचनाओं पर इन कवियों का पूरा प्रभाव माना है। इतना ही नहीं, ऐसा जान पड़ता है कि मध्ययुग की इस नई प्रवृत्ति पर केवल अपवेधों का ही प्रभाव नहीं पड़ा, परन्तु लोक प्रचलित जैन-कथाओं का भी पूरा प्रभाव पड़ा है। ऐसा म होता तो अवस्थान मध्ययुगीन मराठी कवि प्राचीन कृष्ण-काव्य परम्परा के प्रतिद्वन्द्व नहीं उठते। बल्कि एक कृष्ण का सम्मोह के लिए युवावस्था धारण करना बहुत बड़े कठोर है जो प्राचीन मराठी कृष्ण-काव्य तथा उत्तर भारतीय कृष्ण-काव्य का गठन-घन करती है।

विष्णु अध्यायों में दिखाया गया है कि महाराष्ट्र में जिस प्रकार भक्ति को तत्त्वज्ञान का भोग मिला है, उसी प्रकार भक्ति को कर्मयोग का भी योग मिला है। ज्ञानदेव आदि के इस भक्ति-निष्ठान के कारण ही महाराष्ट्र का कृष्ण भक्ति-सम्प्रदाय उत्तरी तथा पूर्वी भारत के कृष्ण-सम्प्रदायों से भिन्न रहा। इतना ही नहीं, महाराष्ट्र का कवि-जग और भी आगे बढ़ा। भावार्थों द्वारा प्रतिपद्युक्त कर्म-योग भक्त पुनर्जाति विमोचन में परिवर्तित हो गया। परन्तु मराठी के भक्त कवियों ने गीता के निष्काम कर्मयोग का ही प्रतिपादन किया। इस

विशिष्ट दृष्टिकोण के कारण ही व्यक्ति और समाज के सर्वांगीण विकास की ओर जितना मराठी सन्तों ने ध्यान दिया है, उतना ध्यान हिन्दी के कृष्ण-भक्त कवियों ने नहीं दिया। निष्काम कर्मयोग की पादबंधुमि पर धर्म-संगठन का कार्य करने के कारण ही लोक-जागृति द्वारा महाराष्ट्र यावनी चासन से मुक्त होकर स्वतन्त्र हो सका। स्वराज्य स्थापित होते ही जयदेव, बिल्हमंगल आदि कवियों की देवादेवी मराठी काव्य में राधा और कृष्ण को लेकर कुछ शृंगारिक वर्णनों का अवलोकन समावेश हुआ, पर उसमें भी लौकिकता का वैसा दर्शन नहीं होता जैसा हिन्दी के कृष्ण-काव्य में होता है। सच तो यह है कि मराठी के मध्ययुगीन कवि अभिजात आत्मदर्शी भक्त कवि नहीं थे। काव्य के विषय की दृष्टि से ही वे भक्त कहे जा सकते हैं। अतः एक ओर उन्होंने तत्त्वनिरूपण की प्राचीन परम्परा को अपने काव्य से जोड़ल नहीं होने दिया और दूसरी ओर प्रभु की शृंगारिक लीलाओं का अपने काव्य में यत्र-तत्र समावेश करके उसे युगानुकूल बनाया। मध्य-युग की इस नई प्रवृत्ति के कारण इतना अवश्य हुआ कि उपासना के क्षेत्र में स्त्री तत्त्व को सर्वप्रथम महत्त्वपूर्ण स्थान मिला। परिणाम-स्वरूप पेशवाकालीन कवियों ने स्वच्छन्दतावादी रूमानी प्रेम-काव्यों की शृंगार-रसपूर्ण स्वतन्त्र और लौकिक रचना करना आरम्भ कर दिया। इन अद्भुत रम्य प्रवन्ध-काव्यों में पंडित जगन्नाथ कवि का 'शशिसेना' काव्य महत्त्वपूर्ण है। काव्य का कथानक एकदम काल्पनिक, स्वतन्त्र और मौलिक है। अमरावती नगरी के प्रधानमंत्री के पुत्र के साथ राजकन्या शशि-सेना का प्रेम-विवाह होता है। पंडित जगन्नाथ की ही भाँति जीवन कवि ने भी 'अनुभव लहरी' में पति-पत्नी की विरह-व्यथा का करुण चित्र अंकित किया है। यह रचना विप्रलम्भ शृंगार का उत्कृष्ट शब्द-चित्र है। इसी प्रकार के काव्य का दूसरा प्रकार 'लावणी' है।

मराठी शाहिरी काव्य की दो धाराएँ मानी जाती हैं—एक पोवाडा और दूसरी लावणी। 'पोवाडा' में बीर रस की प्रधानता रहती है और लावणी में शृंगार रस की। कदाचित् लावणी का लवण से भी सम्बन्ध है, क्योंकि ये गीत नमकीन होते हैं तथा श्रोताओं को आनन्द-विभोर कर देते हैं। प्रायः इन सभी गीतों में उत्तान-शृंगार अपनी चरम सीमा पर होता है। दूसरे शब्दों में लावणी में कामुक सौन्दर्य का ही भावक विधान होता है। कई लावणी-गीतों के प्रारम्भ में भगवान् का नमन तथा आह्वान होता है, तो कई गीतों का विषय राम-कृष्ण-विलास अथवा शिव-पार्वती-क्रीड़ा भी होता है। लावणीकारों में राम-जोशी, अमल फन्दी, प्रभाकर, होना जी बाल, सयनभाऊ, परशुराम आदि प्रमुख हैं। राम-जोशी तथा अनन्त फन्दी ने जैसे उत्तान-शृंगार-परक सरस लावणी गीतों की रचना का है, वैसे ही पौराणिक एवं आध्यात्मिक विषयों पर भी सरस गीतों की रचना की है।

पेशवाकालीन काव्य की यह अश्लीलता आधुनिक युग में आकर तिरोहित हो गई और मराठी काव्य ने प्राचीन परम्परा और देश-काल की आवश्यकता में सामंजस्य स्थापित कर लिया।

अंग्रेजी काव्य के अध्ययन से १९वीं शती के पूर्वार्ध में अंग्रेजी की कई कविताओं के मराठी में अनुवाद हुए थे। इस युग में कवि 'केशवसुत' ने सर्वप्रथम काव्य का विषय और शिल्प बदलने की दिशा में प्रयत्न किया। केशवसुत के मतानुसार अपने चारों ओर निरक्षोगी, उदास संसार को चैतन्ययुक्त बनाना ही कविता का कार्य था। वे मानते थे

जि समस्त मृष्टि में काव्य भरा पड़ा है। उसे शब्दों द्वारा प्रकट करना ही कवि का कर्तव्य है। इस विविष्ट दृष्टिकोण के कारण ही उनके काव्य में व्यक्तिवाद के दान होते हैं। व्यक्तिवाद से उद्भूत आत्मकथन की उनकी प्रकृति मराठी काव्य में सर्वथा नई थी। इस प्रकृति से आत्मपरीक्षण की जो प्रकृति बनने, उससे कवि वेण्णवसुन की कर्तव्यवादी कविता का जन्म हुआ। वेण्णवसुन ने काव्य रचना में जो प्रयोग किये थे, उन्हें अन्य कवियों ने और भी आगे बढ़ाया और व्यक्तिवादी भाव-भीतों की एक नई परम्परा मराठी में चल पड़ी। कवि गोविन्दायन ने जो प्रथम प्रग के गीत लिखे हैं वे अत्यन्त सुलभ हैं। कुछ गीतों में प्रेमी को सबल अपन करने पर एकनिष्ठ, निष्काम प्रेम करने की कवि ने साहसा प्रकट की है। ऐसे उदात्त और निरालाप प्रेम की कहाना सुनकर मराठी काव्य में सबल नई है। इन प्रेम-गीतों अथवा भाव-भीतों के अतिरिक्त कवि की 'राजहूष' तथा 'मुरली' रचनाएँ उनकी सर्वोत्कृष्ट रचनाएँ मानी जाती हैं। मराठी में मुरली-गीत पर निवृत्तिनाथ से लेकर माधुनिक युग तक के अनेक कवियों ने रचनाएँ की हैं, परन्तु गोविन्दायन की 'मुरली' इतनी नाद-मधुर है कि वैसे रचना केवल मुरली काव्य में ही नहीं, बल्कि समस्त मराठी साहित्य में दुर्लभ है। काव्य की स्वर रचना तो अत्यन्त मधुर है ही, पर उसमें निहित रहस्यवाद ने उसे और भी लोचप्रिय बना दिया है। काव्य की प्रस्तावना में स्वयं कवि ने कहा है—'मनुष्य के जीवन में कभी-न कभी ऐसा समय आता है जब उसका भावपूर्ण हृदय ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास करने लगता है और तब बुद्धि प्रदान पस्तिका का समाधान करने के लिए तदनु-सार जीवन्तमा ईश्वरीय साक्षात्कार की, प्राप्ति की, याचना करने लगता है। यह ईश्वरीय प्राप्ति यदि समय पर न मिले तो मनुष्य फिर से ईश्वर में खोस जाता है। इस गीत में, मुरली ध्वनि में ईश्वर के उत्तर की कल्पना करने उसके लिए विद्वत् राधा की मनोदया के पाँच सोपान दिलाने का प्रयत्न किया गया है। ये सोपान हैं (१) प्रति की उत्पत्ति तथा उसके अथवा साहित्यादि परिणाम, (२) उत्पत्ति और साधुता, (३) प्रिय प्राप्ति तथा उसके उद्भूत भक्ति, (४) समस्त सत्ता में प्रिय-व्यय तथा (५) आत्मिक अथवा अर्द्धत। अपने नाद-माधुर्य और पुष्पमय नयनक के कारण 'मुरली' अत्यन्त लोचप्रिय काव्य सिद्ध हुआ है। इस कविता द्वारा कवि ने अपने अमूर्त प्रेम की ध्वनियुक्त कल्पना अतृप्त-अनन्दन के चरणों पर कवित्व कर दी है। अस्तुत 'मुरली' ध्वनियुक्त प्रेम का चिन्तनरूप है। इसीलिए तो कवि कहता है—

हो अलख मुरली जाके सर्वोप्या हृदयों गावे

(यह अलख मुरली बज रही है और सबसे हृदय में समा रही है।)

गोविन्दायन की 'मुरली' तथा अन्य प्रेम-गीतों पर प्राचीन तत्त्वज्ञानी काव्य, मध्य युगीय शृंगार रस प्रधान काव्य तथा वाचस्पत्यु दित्त का एक साथ प्रभाव दृष्टिगत होता है। यही प्रभाव तरङ्गलीन तानि, 'चन्द्रोदय की,' माधव कूलियन तथा पद्मवन्त प्रकृति कवियों की रचनाओं में प्रकट हुआ है। कवि ने प्रायः गीत ही लिखे हैं अथवा म ईश्वर-स्तुति के, योगन में मधुर प्रणय के और वृद्धावस्था में रहस्यवादी भावुकता के। मराठी कविता की तानि की देन अमूल्य है। चन्द्रोदय मुख्यतः पुरानी परिपाटी के कवि के परन्तु उनकी

कविता अपनी सीमाओं तथा मर्यादाओं में ही अत्यन्त सुन्दर बन पड़ी है। चन्द्रशेखर की कविता 'कवितारत्ति' एक अमर कृति है। इस कविता में कवि ने कविता-सुन्दरी का बड़ा ही सजीव मानवीकरण किया है।

'वी' ने बहुत ही कम रचनाएँ लिखी हैं, पर जो कुछ उन्होंने लिखा है उससे मराठी-संसार इतना पागल हो उठा कि उनका असली नाम जानने के लिए कई पत्र छपे थे। उन्होंने प्रेम-काव्य, राष्ट्रीय काव्य और रहस्यवादी काव्य—इन तीनों प्रकार के काव्यों का सृजन किया है। 'रहस्यवादी कविताओं' में 'जंपा,' 'पगली का गीत,' 'क्षण-भर,' 'बुलबुल' आदि सर्वश्रेष्ठ हैं।

माधव जूलियन एक विचित्र प्रतिभावान कवि थे। संस्कृत के साथ-साथ फ़ारसी के प्रकाण्ड पंडित होने के कारण उन्होंने कई शृंगारिक गज़ले लिखी हैं। उनका 'विरह-तरंग' काव्य मराठी साहित्य को उनकी स्थायी देन है। उसमें एक परजातीय विद्यार्थिनी के प्रेम-पाश में पड़कर विवाह न हो सकने के कारण एक विद्यार्थी के विरह का वर्णन बड़ी ही कुशलता से चित्रित किया गया है। जीवन की मादक भावनाओं की अभिव्यक्ति, छवि-चित्र, सुन्दरियों के यथार्थवादी चित्र तथा दार्शनिक चिन्तन उनके काव्य की विशेषताएँ हैं। माधव जूलियन की रहस्यवादी रचना 'मैं और तुम' महाकवि निराला की कविता 'मैं और तुम' के ही समान है।

आधुनिक कवियों की काव्य-प्रवृत्ति के इस संक्षिप्त विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि इन कवियों ने अपने काव्य के लिए भौतिक विषय लेते हुए भी मराठी कृष्ण-भक्ति काव्य की परम्परा को सर्वथा नहीं छोड़ दिया। आधुनिक काव्य में नारी का महत्त्व, शृंगारिक वर्णन, प्रेम का सन्देश, राधा और माधव के मधुर भाव-गीत तथा गूढ़-गुजन अथवा रहस्यात्मक अभिव्यक्ति इसी परम्परा के प्रभाव को सूचित करती है।

उपसंहार

हिन्दी और मराठी के कृष्ण-काव्य के तुलनात्मक अध्ययन से पता लगता है कि इन दोनों भाषाओं का काव्य भक्ति पर आधारित होने पर भी कृष्ण के त्रित रूप की हिन्दी-कवियों ने प्रतिष्ठा की है वह रसिक-गिरोमणि विष्णु-रूप है, उपलब्ध भौतिक निष्कर्ष जबकि मराठी कवियों ने कृष्ण के परब्रह्म रूप पर ही अधिक बल दिया है। इसी प्रकार हिन्दी-कवियों ने राधा को भगवान् की पितृ-सहिष् के रूप में अपनाया है, जबकि मराठी काव्य में कृष्ण-स्वमित्री की ही प्रमुख मान्यता दी गई है। दोनों काव्यों का आधार भक्ति होने पर भी कृष्ण और राधा की कल्पनाओं में इस भेद का मुख्य कारण परम्परागत भावनाएँ ही प्रतीत होती हैं। प्राचीन साहित्य, विशेष कर मुद्रार्यों से पता चलता है कि ये भावनाएँ कालानुसार परिवर्तित होती रही हैं। वेद-कालीन विष्णु, अवतारवाद तथा प्राचीन वासुदेव सम्प्रदाय के अध्ययन से यह भी पता चलता है कि वैदिक तथा ब्राह्मण युगीन मङ्गल का विष्णु से कोई भी सम्बन्ध नहीं था। उस काल में विष्णु स्वयं भी प्रमुख देवता नहीं माने जाते थे।

ऋग्वेद में विष्णु-स्तुति-परक बहुत कम उल्लेख हैं। जब यह सम्भव है कि आर्यों के पहले सभ्यता में रहने वाली जातियों में विष्णु महिमावान् देवता रहे होंगे और उन्हें आर्य अपने देवताओं के बीच में स्थान देने के लिए तयार न थे। दूसरी सम्भावना यह है कि विष्णु आय जाति की ही साधारण श्रेणी की टुकड़ियों के देवता रहे होंगे जो आग्निजाप मन्त्र प्रष्टा ऋषियों की स्वीकार नहीं थे, सम्भवतः विष्णु के प्रारम्भिक रूप में अवाधनीय तत्त्वों के मिश्रण के कारण। इन्द्र और विष्णु की परस्पर मित्रता इन्हीं दो वर्गों की संधि की सूचक हो सकती है। वैदिक संहिताओं में विष्णु सम्बन्धी चार महत्त्वपूर्ण उल्लेख मिलते हैं, विष्णु द्वारा तीन विक्रमों को धारण करना, उनका परम-पद, परम-पद में मधु के निषर्प का अस्तित्व जहाँ देवता आमोद मनाते हैं तथा इन्द्र-वृत्र-युद्ध में विष्णु द्वारा इन्द्र की सहायता। विष्णु की उपर्युक्त चार विशेषताओं में से पहली तीन विशेषताएँ सूप से सम्बन्धित हैं जैसा कि ब्राह्मण एवं शारङ्ग्यकों द्वारा सिद्ध होता है। चौथी विशेषता एक ऐसी घटना है जो न तो सूप से सीधी सम्बन्धित है और न विष्णु के स्वतन्त्र देवता होने को प्रमाणित करती है। अतः वैदिक-काल में सूर्य के रूप में ही विष्णु की उपासना का दखन होता है। शारङ्ग्य और औपनिषद् में विष्णु के तीन विक्रमों की ओर व्यवस्था की है वे भी विष्णु के सूप-रूप होने को ही प्रमाणित करती हैं। शारङ्ग्य और औपनिषद् दोनों का मठ ब्राह्मण-युग की मान्यताओं पर आधारित है, जबकि विष्णु पूज्य श्रेष्ठत्व की प्राप्ति कर चुके थे। वेद में विष्णु

अजेय गोप भी दिखाये गए हैं, परन्तु उनका सम्बन्ध गोपाल-कृष्ण से न होकर सूर्य से ही है। क्योंकि 'स्वदश', 'विभूति पुम्न' आदि वैदिक उल्लेखों से भी विष्णु प्रकाश और तेज के ही देवता सिद्ध होते हैं, जो सूर्य के गुण-धर्म हैं। पौराणिक साहित्य में वलि की पाताल-गमन कथा में भी विष्णु के सूर्य-रूप की ही पुष्टि होती है, क्योंकि पाताल का सम्बन्ध विष्णु के तीसरे क्रम से है। सूर्य का यही तीसरा क्रम परमपद को भी सूचित करता है। वैदिक विष्णु, ओ आरम्भ में पूर्णरूपेण सौर एवं निम्न कोटि के देवता हैं, ब्राह्मण-युग में आकर महत्त्वपूर्ण बन जाते हैं। ब्राह्मण-युग कर्म-प्रधान युग था और कर्म का प्रमुख बंध था यज्ञ। अतः इस युग में ये यज्ञ-रूप भी बन जाते हैं। 'यज्ञो वै विष्णुः।' ऐतरेयब्राह्मण में विष्णु सूर्य-रूप होने के कारण ही अग्नि से येष्ट स्वीकार किये गए हैं। अतएवब्राह्मण में उल्लिखित वामन-रूप में विष्णु सर्वश्रेष्ठ देवता न होते हुए भी उनमें प्रचण्ड दैवी शक्ति की कल्पना की गई है। यहाँ भी वामन के आकार और गुण इन दोनों दृष्टियों से सूर्य की ही ओर संकेत परिलक्षित होता है। वामन-रूप की ब्राह्मण-कल्पना पौराणिक युग में वामनावतार को जन्म देती है। वैदिक साहित्य में विष्णु प्राकृतिक शक्ति, प्रकाश और तेज के देवता थे। अतः उसमें उनके आयुधों का उल्लेख नहीं है। पौराणिक काल में विष्णु सर्वशक्तिमान एवं सर्वश्रेष्ठ देवता के रूप में अभिष्ठित हो जाते हैं। इस सर्वशक्तिमान परमेश्वरत्व का बीज शतपथ ब्राह्मण में मिलता है जहाँ प्रजापति को सर्वश्रेष्ठ माना गया है। आरण्यक काल में ऊषा के भूर्तीकरण में इस कल्पना का विकास होता है। उपनिषदों में उल्लिखित सर्व-शक्तिमान परमेश्वर के अनेक रूप ग्रहण करने की कल्पना ही विष्णु को सर्व-शक्तिमान परमेश्वर पद पर अभिष्ठित करती है। विष्णु की इस स्थापना के साथ-साथ उन्हें शक्तिमान दिखाने के लिए ही उनके रूप और अनेक भुजाओं की कल्पना अंकुरित हुई है। विष्णु की चार भुजाओं ने आयुधों को जन्म दिया। ये आयुध प्रतीकात्मक हैं। चक्र सूर्य का ही प्रतीक है। विष्णु का बाहन अग्नि के समान तेजस्वी गरुड़ है, जिसे ऋग्वेद में 'गरुस्तात' तथा 'कुपर्ण' कहा गया है। यही विष्णु पौराणिक काल में वामनावतार बन जाते हैं। वामन चतुर्भुज हैं, ब्राह्मण-रूप हैं। अतः प्रचलित धर्म-ग्रंथों के अनुसार वे दान के पात्र भी हैं और दण्ड के नियोजक भी। इस कल्पना में ब्राह्मणों का श्रेष्ठत्व निहित है। वलि की कथा में क्रमशः चार प्रतिपादित तत्त्व वृष्टिबोचर होते हैं—विष्णु की सर्वशक्तिमान देवता के रूप में स्थापना तथा अवतार-धारण से लोक की विपत्ति का निवारण, ब्राह्मणों का ईश्वर के रूप में स्वीकार तथा दान की महिमा, देव और असुरों का द्वन्द्व तथा देवताओं में अग्रगण्य विष्णु के रूप में देवताओं की विजय तथा विष्णु की अवतार-कल्पना। इस प्रकार वेदकालीन आदित्य-रूप विष्णु, जिनका कृष्ण से कोई भी सम्बन्ध नहीं था, ब्राह्मण-युग में प्रतिपादित कर्मकाण्ड के इष्टदेव बन जाते हैं तथा कालान्तर में परमेश्वर पद को प्राप्त कर लेते हैं।

वेद-कालीन कर्मकाण्ड की प्रतिक्रिया-स्वरूप आरण्यक-काल की चिंतन-परक विचार-धारा आयों की सकाम उपासना को निष्काम उपासना की ओर प्रवृत्त करती है। इस धर्म के मुख्य उपास्य देव वासुदेव-कृष्ण हैं और वे ही उसके मूल प्रवर्तक भी माने जाते हैं। वैदिक साहित्य में वासुदेव का उल्लेख नहीं है। तैत्तिरीय आरण्यक में एक स्थान पर यह नाम आता है, पर यह वासुदेव, विष्णु तथा नारायण की एकता सम्पन्न हो उनके के बाद का उल्लेख प्रतीत

होना है। इसलिए वामुदेव की प्राचीनता पर प्रमाण डालने में सहाय्य नहीं होता। परन्तु प्राचीन गिनालेख और ग्रंथों से पता लगता है कि वामुदेव-सम्प्रदाय अत्यन्त प्राचीन था। इस घम के उपास्य वामुदेव का प्रादुर्भाव पश्चिमी भारत में हुआ था। वामुदेव सम्प्रदाय की ही भाँति वेद विहित कर्मशास्त्र की प्रतिक्रिया स्वरूप कर्म से विमुक्त होकर सत्य की खोज में एक दूधरे निज-परक विचार-धारा विकसित होती है तथा 'कृष्ण' में सृष्टि की उत्पत्ति विषयक कहना प्रबल होकर नारायण की सृष्टि व उत्पत्ति के रूप में अभिप्रेत करती है। गीता के पश्चात् पौराणिक काल में जिस प्रकार वामुदेव कृष्ण तथा विष्णु का एकीकरण हुआ, उसी प्रकार वामुदेव एक नारायण का भी एकीकरण हुआ। इस एकीकरण की पाइय भूमि में सम्भवतः ब्राह्मण धर्म की विचार धारा अत्यन्त प्रबलता से काम कर रही थी, क्योंकि इन सम्प्रदायों के एकीकरण में भी विष्णु की सधधेच्छता अक्षुण्ण बनी रही। कुछ विद्वानों ने अनेक कृष्णों की भी कल्पना की है और गोपाल-कृष्ण को काशी परवर्ती देवता माना है, परन्तु ये कहना ही विज्ञात भ्रामक प्रतीत होता है। सच तो यह है कि कृष्ण और विष्णु के एकीकरण के पल्लवरूप कृष्ण में विष्णु के कई गुण घनों का समावेश हो जाता स्वाभाविक ही है। वैदिक साहित्य में विष्णु की काम जोठाओं के कई उल्लेख उपलब्ध होते हैं। विष्णु चरित की यह विशेषता ही सम्मन्त आगे चलकर कृष्ण चरित का एक विशेष अंग बन गई। ऐसा प्रतीत होता है कि काम की इस पृष्ठभूमि पर ही परवर्ती साहित्य के कृष्ण-गीता सम्बन्धी शृंगारिक चित्र भवित हुए हैं। इस दिशा में पाचरात्र सम्प्रदाय के भक्ति, माया सयवा प्रकृति-सत्त्व ने भी पर्याप्त योग दिया है। इसी स्थापना का भाग्यवत पुराण में चरम विकास इष्टिगोचर होता है जो परवर्ती कृष्ण भक्ति का उद्गम माना जाना है। इतना निरिचय रूप से कहा जा सकता है कि कुछ काल तक आकर कृष्ण और विष्णु का एकीकरण प्रकट रूप से सम्पन्न हो चुका था तथा विष्णु नेवाग्निदेव और कृष्ण उनके पूर्णावतार माने जाने लगे थे। साथ ही अवतारों की प्रथा भी आरम्भ हो गई थी तथा नारायण के साथ-साथ लक्ष्मी की भी भावना मिल गई थी, पर अभी तक राधा-कृष्ण की उपासना का आरम्भ नहीं हुआ था, यद्यपि अश्वघोष के 'बुद्ध चरित' तथा भास के 'आनन्द-चरित' में गोपिका का और हाल की 'सत्यभूमी' में राधा का उल्लेख तब भी विद्यमान था।

पौराणिक-काल में कृष्ण भक्ति दो विभिन्न दिशाओं में प्रवाहित होने लगी। एक ओर प्राचीन भागवत या सांत्व्य घम में प्रतिपादित बुद्ध भक्ति की मायका मिली हुई थी और दूसरी ओर पौराणिक राधा पर आधारित शृंगार भक्ति की, जो शैव, महायान आदि सम्प्रदायों की काम-कल्पनाओं से प्रभावित होती रही। भक्ति में अन्तर्निहित तपस्यता ने भी प्रेम के रूप में शृंगार प्रधान भक्ति की प्रतिष्ठा में योग दिया।

भागवत पुराण के पश्चात् कृष्ण-भक्त शृंगार प्रधान भक्ति एवं प्रेम की तपस्यता के रसों सबप्रथम उभिल सत कविकिरी आम्बाल कोड़े के अन्ननों में होते हैं। यही शृंगार अवस्था के 'गीतावलि' में उदात्त रूप धारण कर लेता है।

भारतीय अवतारवाद की स्थापना में वैदिक समन्वयवाद का दायन होता है। जिस प्रकार पौराणिक काल में कृष्ण विष्णु और नारायण का एकीकरण करने विभिन्न सम्प्रदायों को एक-दूसरे करने का प्रयत्न हुआ तथा परम्परा के रूप में विष्णु की प्रतिष्ठापना की गई,

उसी प्रकार विष्णु के दशावतार की कल्पना में भी विभिन्न लोक-विश्वासों एवं आर्येतर लोक-धर्मों को आत्मसात् करने का प्रयत्न परिलक्षित होता है। मत्स्यावतार से सम्बन्धित भारतीय कथा और यहुदियों के 'ओल्ड टेस्टामेन्ट' तथा यूनान, मिस्र और वैबिलोनिया तथा लाटिविया-असीरिया की कथाओं में आश्चर्यजनक साम्य दिखाई देता है। दशावतार की कल्पना के पूर्व सम्भवतः भारत की कुछ अनार्य जातियाँ मत्स्य, वराह, नृसिंह आदि की उपासिका थीं तथा उन्हें विष्णु ही के अन्य रूप मानकर आर्य-देव-माला में अनार्य-कल्पनाओं का समावेश किया गया।

वामन-मन्थन की कथा सूखण्ड के देशों का पर्यटन एवं उन पर विजय प्राप्त करने का प्रतीक मात्र है। पृथ्वी कूर्माकार होने के कारण इस कथा से कूर्म का महत्त्वपूर्ण सम्बन्ध है और इसी आधार पर कूर्मावतार की कल्पना का विकास हुआ। विष्णु का मोहिनी रूप आर्येतर जातियों पर आर्यों की विजय का सूचक प्रतीक होता है। वराह उर्वरता और कृषि का प्रतीक है। विष्णु के वराहावतार की काम-लीलाएँ उसी उर्वरता एवं उत्पत्ति को सूचित करती हैं। वराह की कल्पना सम्भवतः बेदों से भी प्राचीन है। नृसिंह और विष्णु के गठ-बन्धन का सूत्र ब्रह्माद की कथा में अन्तर्निहित है। नृसिंह अवतार की कल्पना में क्षत्रियों का समाहार भी सूचित होता है। वामन चातुर्वर्ण्य की प्रतिष्ठापना, यज्ञ के महत्त्व और ब्राह्मणों और विष्णु की सर्वश्रेष्ठता का प्रतीक है।

कृष्ण आर्येतर देवता नहीं प्रतीत होते, अपितु ब्राह्मणों की कर्म-काण्ड-विषयक विचार-धारा से भिन्न क्षत्रियों की विष्णुकाम उपासना की स्थापना करने वाली विचार-धारा के प्रवर्तक हैं। महाभारत के प्राचीन अंशों के रचना-काल तक वासुदेव-कृष्ण सात्वत या भागवत-धर्म के प्रवर्तक देवाधिदेव के रूप में अचिच्छिन्न थे तथा वासुदेव का यह सम्प्रदाय ईसा-पूर्व दूसरी शताब्दी तक स्वतन्त्र रूप से विद्यमान था। पौराणिक काल में निरीश्वरवादी सम्प्रदायों के विकास के कारण वैदिक-धर्म को पुष्ट और व्यापक करने के प्रयत्न में ही कृष्ण और विष्णु का एकीकरण सम्पन्न हुआ। इस एकीकरण में विष्णु को देवाधिदेव और कृष्ण को विष्णु का पूर्णवितार माना जाना ब्राह्मणों की श्रेष्ठता और तत्कालीन समाज में वासुदेव कृष्ण की लोकप्रियता सिद्ध करता है। प्राचीन भागवत या सात्वत धर्म में राधा का सर्वदा अभाव था, परन्तु कृष्णावतार की कल्पना के साथ ही लक्ष्मी की कल्पना के अनुरूप राधा की कल्पना परवर्ती पुराणों में प्रस्फुटित होने लगी। राधा की कल्पना ने कृष्ण और विष्णु के एकीकरण को और भी सुदृढ़ बना दिया और कृष्ण-भक्ति को प्राचीन मान्यताओं से सर्वथा भिन्न एक अभिनव दिशा में प्रवाहित किया।

कृष्ण और विष्णु की भिन्नता गोवर्धन की कथा से भी सूचित होती है। सम्भवतः कृष्ण आर्यों को ही एक अत्यन्त प्राचीन जाति के देवता थे। इस जाति का मुख्य कार्य गोचारण था, इसीलिए यह आभीर जाति कहलाई। डॉ० मांडारकर की यह धारणा कि आभीर जातियाँ ईसा के बाद भारत में विदेश से आई थीं और गोपाल-कृष्ण इसी जाति के आराध्य देव रहे होंगे, आमक प्रतीत होती है, क्योंकि आभीरों के विषय में ब्राह्मण-ग्रन्थों और महाभारत में कई प्राचीन उल्लेख मिलते हैं। ईसा के चार सौ वर्ष पूर्व मैगस्थनीज के उल्लेख से भी मथुरा में आभीरों के राज्य तथा कृष्ण का पता चलता है। कृष्ण और

रविमणी का सत्य पद्धति से विवाह तथा कृष्ण की काम-लीलाएँ भी, यदि उन्हें प्रामाणिक मान लिया जाए, श्रुवेदशास्त्रीय समाज-व्यवस्था की ही सूचित करती हैं। प्राक-श्रुवेद कालीन समाज में शूद्र विवाह की मायना मिली हुई थी। इस तरह कृष्ण नववा भागवत सम्प्रदाय का अस्तित्व श्रुवेद से पहले का नहीं, तो समकालीन अवश्य प्रतीत होता है। प्राचीन कृष्ण-चरित्र में काम-लीलाओं का वर्णन नहीं है। यदाचित् कृष्ण और विष्णु के एकीकरण के बाद भी इन लीलाओं का कृष्ण चरित्र में समावेश हुआ है। बलराम की कल्याण तथा यूनानी देवता सेलिनुस से उसका साम्य, कृष्ण तथा गुनानी देवता डायनिसस का साम्य तथा द्वारका और वेल्हेलम की कथा के साम्य से भी कृष्ण की प्राचीनता सिद्ध होती है। कुछ विद्वान् बाल कृष्ण की क्रीडाओं पर ईसा का प्रभाव देखते हैं। पर यह धारणा नितांत भ्रान्त है। ईसा के बहुत पहले बाल कृष्ण के जीवन से भारतवासी परिचित थे। यद्वधीय के 'बुद्ध चरित', नास के 'बाल-चरित' और हाड की 'पाया सप्तशती' में 'कृष्ण कथा का पर्याप्त निरूपण हो चुका था। इतना ही नहीं, मध्य-पूर्व एशिया के देशों में कृष्ण के कई प्राचीन मंदिरों का पता चलता है, जो ईसा से लगभग चार शताब्दी पूर्व के माने जाते हैं। इन सब उत्खननों से भागवत पंथ और कृष्ण की प्राचीनता ही सूचित होती है। कई अन्य विद्वान् मध्याचाम द्वारा निरूपित ब्रह्म जीव और ईश्वर में भी ईसाई और इस्लाम धर्मों का प्रभाव देखते हैं, किन्तु यह धारणा हास्यास्पद प्रतीत होती है, क्योंकि ईसाई तथा इस्लाम धर्मों के सम्पर्क में आने से बहुत पहले से भारतवर्ष एवेस्वरवाद, बाल कृष्ण की कल्याण, जगन्माता की उपासना, द्वैतवाद तथा भक्ति से परिचित था। सब तो यह है कि आनुवांशिक भक्ति धर्म और मध्याचाम की ईश्वर-विषयन कल्याण ने प्राचीन भागवत पंथ की उगमना-पद्धति को ही पुनर्जीवित किया है।

महाभारत से पूर्व वैदिक साहित्य में सम्प्रदाय का उल्लेख नहीं मिलता। महाभारत में साक्ष्य योग, पाचरात्र, वेद और पागुपत आदि का उल्लेख अर्थों का वर्गीकरण करने के लिए हुआ है। इनमें पाचरात्र मत वैष्णव भक्ति मत का प्रतिपादक है और पागुपत धर्म भक्ति का। पौराणिक युग से पहले शूद्र वैदिक धर्म नाशपूर्ण, भागवत, पाचरात्र आदि विभिन्न रूपों में निरूपित हो चुका था। इन निरूपणों में ध्येय एक होते हुए भी उत्सव-निरूपण और उपासना पद्धति में कतिपय भेद होने के कारण धर्ममत जैसे अनाथ और बौद्ध जैसे निरीश्वरवादी धर्मों का सुलभता से प्रसार होना लगा। इन धर्मों के विरोध के लिए भावश्यक था कि वैदिक धर्म सुदृढ़ीकृत रूप धारण करता। यह वह काल था जब वैदिक धर्म मुख्यतः शांति में बँट चुका था। एव था ब्राह्मणों का कर्मकाण्ड, जिसने उपास्य देवता विष्णु के और दूसरे या वामदेव द्वारा प्रकटित प्राचीन ब्राह्मण नववा धर्म उपासना-मार्ग, जो भागवत धर्म के नाम से प्रसिद्ध था तथा जिसमें हिंसा वर्ज्य समझी जाती थी। आर्वेतर धर्मों के प्रसार को रोकने के लिए इन दोनों प्रगत मार्गों को एकरूप करने के लिए वैदिक धर्म की पुनर्स्थापना आवश्यक थी। यह प्रयत्न सर्वप्रथम महाभारत के नाशपूर्ण उपासना में परिलभित हुआ है। इन दोनों धर्मों के परस्पर आदान-प्रदान से पौराणिक युग में वैदिक धर्म में सुमरित हस्त एव नया रूप धारण किया जिसने लक्ष्मीधारा विष्णु हो गए। विष्णु के एवमेव आराध्य तथा सर्वश्रेष्ठ भक्ति देवता निर्धारित हुआ ही विष्णु-पदनामी आचार धर्म ने सम्प्रदाय का

रूप धारण कर लिया और वह वैष्णव-धर्म अथवा सम्प्रदाय कहलाने लगा। परवर्ती-काल में यह मूल सम्प्रदाय अनेक शाखाओं में विभाजित हो गया। जिस समय वैदिक धर्म नवीन रूप धारण करके वैष्णव-सम्प्रदाय के रूप में विकसित हुआ, उस समय भारत में शिव और शक्ति की उपासना व्यापक रूप धारण कर चुकी थी। शैव धर्म के भारत की प्राचीन आर्योत्तर जातियों का धर्म होने के कारण यह स्वाभाविक था कि वैष्णव-सम्प्रदाय और शैव-सम्प्रदाय में परस्पर विरोध चलता। इस विरोध के निराकरण के लिए ही किञ्चित् परिवर्तित रूप में वैदिक आर्यों ने शिव को 'रुद्र' के रूप में स्वीकार कर लिया था। परन्तु शैव धर्म में कुछ ऐसे तत्त्व भी थे जिन्हें आर्य स्वीकार नहीं कर सकते थे। अतः यह विरोध बराबर बना रहा तथा 'हरीहर-भूति' की पौराणिक कल्पना में फिर एक बार समन्वय की भावना प्रबल हो उठी। 'हरीहर-भूति' विष्णु और शिव की एकता का प्रतीक है तथा स्पष्ट रूप से दो संस्कृतियों के दार्शनिक मिलन को सूचित करती है। हरीहर की कल्पना आगे चलकर त्रिमूर्ति में प्रतिफलित हुई, जिससे महाराष्ट्र में दत्तात्रेय-सम्प्रदाय का उदय हुआ।

सम्प्रदायों का प्रादुर्भाव होते ही उपासना के क्षेत्र में भक्ति को महत्त्वपूर्ण स्थान मिला। भक्ति की कल्पना परवर्ती नहीं है, अपितु उसकी परम्परा ऋग्वेद से बली भा रही है। शांख्य-सूत्र में भक्ति को प्रेम कहा गया है। भावना की दृष्टि से भक्ति की भीमांसा करते हुए 'नारद-सूत्र' परमेश्वर के विषय में परम-प्रेम को ही भक्ति कहता है तथा भक्ति को कर्म और ज्ञान से श्रेष्ठ मानता है। भक्ति-योग का सर्वप्रथम उल्लेख गीता में मिलता है तथा उपासना-पद्धति के रूप में उसका प्रचलन वासुदेव-सम्प्रदाय में दृष्टिगत होता है। वासुदेव-सम्प्रदाय में एकमेव देवता की स्थापना थी और भक्ति के लिए यह स्थापना एक आवश्यक तत्त्व है। इसीलिए बुद्धोत्तर-काल में सम्प्रदाय के रूप में विभिन्न देवी-देवताओं की उपासना आरम्भ हो जाने के कारण भक्ति का क्षेत्र और स्वरूप विस्तृत होने लगा। भक्ति अनिवार्यतः नाम-रूपात्मक उपासना-पद्धति होने के कारण विभिन्न देवताओं में सगुण-ब्रह्म की कल्पना का विकास हुआ। भागवत या वैष्णव धर्म में इन दोनों तत्त्वों का संयुक्त विकास अभिलक्षित होता है। भक्ति के अन्तर्गत भगवान् के प्रति आत्म-समर्पण आवश्यक है और आत्म-समर्पण प्रेम का अनिवार्य अंग है। यही प्रपत्ति है। भगवान् के प्रति भक्त की पूज्य भावना में कई चित्तवृत्तियाँ विद्यमान रहती हैं, परन्तु प्रेम को छोड़कर अन्य सभी चित्तवृत्तियों का स्थान प्राथमिक है, क्योंकि प्रेम इन वृत्तियों के परिणाम के रूप में ही उत्पन्न होता है। प्रेम का स्थायी भाव है रति। अतः वैष्णव शास्त्रकारों ने उसके पाँच भेद करके शान्ति, प्रीति, सख्य, वात्सल्य और माधुर्य या प्रियता आदि पाँच रस माने हैं। भगवान् के साथ व्यक्तितगत सम्बन्ध स्थापित होते ही यह प्रेम भक्ति कहलाती है। भगवान् और भक्त के एकतिष्ठ सम्बन्ध के लिए आत्मसमर्पण एक आवश्यक तत्त्व माना गया। इसीसे प्रपत्ति भी उत्पत्ति हुई और उसे मुक्ति का दूसरा साधन माना गया। वैष्णव-साहित्य की प्रपत्ति सिद्धान्त की दैन समिल आलवारों की है। प्रपत्ति को लेकर प्राचीन और अर्वाचीन मान्यताओं के कारण दक्षिण और उत्तर भारत में भगवान् की कृपा-विषयक दो विभिन्न धाराएँ प्रवाहित हुईं। उत्तरी शाखा के अनुसार ईश्वर की कृपा प्रयत्न से ही प्राप्त हो सकती है, परन्तु दक्षिण शाखा उसे अग्रयत्नज मानती है। मान्यताओं के इस सैद्धान्तिक भेद के कारण ही साधना के क्षेत्र में भक्ति ज्ञान

और कर्म-तत्त्व से प्रभावित हुई। हिन्दी के कृष्ण भक्त-नवियों ने सम्भवतः दक्षिण दासा से प्रभावित होकर ही कृष्ण का लीवरवक रूप ग्रहण किया। किन्तु मराठी के सत-कवियों ने भक्ति में कम और ज्ञान के महत्व को भी स्वीकार किया। इसलिए इन कवियों ने काव्य-सुझन के लिए प्रेरणा महाभारत गोना तथा भागवत के एकादश स्कन्ध ॥ १०१ और इसलिए मराठी भक्ति-सम्प्रदाय ॥ भक्ति के मवल रूप का समावेश नहीं हो सका। मध्ययुगीन पंडित कवियों ने जिस श्रृंगारिक काव्य की सृष्टि की है, उसमें उनकी वैयक्तिक दृष्टि के साथ-साथ सत्सङ्ग काव्य, लोक विश्वास तथा तत्कालीन परिस्थितियाँ उसी प्रकार सहायक हुई हैं, जिस प्रकार उत्तर भारत की परिस्थितियाँ कृष्ण भक्ति-काव्य की रचना में सहायक हुई हैं।

मराठी के कृष्ण भक्त कवियों ने जो दोहे-बहुत श्रृंगारिक वर्णन किए भी हैं उनमें भी पौराणिक प्रसंगों का निर्दोष पात्र होने के कारण श्रृंगार का लौकिक रूप प्रसर नहीं हो पाया और न उनकी निजी भावानुभूति के ही दृश्य इनमें होते हैं। उनका श्रृंगार अधिक वस्तुनिष्ठ है। कृष्ण के प्रति गोपियों ने प्रेम में बिह्वलता का मर्मस्पर्शी चित्रण है, परन्तु उसमें काम-भावना की उत्पत्ति का कहीं भी दृष्टा नहीं होता। गोपियाँ लग भर को भी नहीं भूलतीं कि उनका प्रियतम परब्रह्म रूप है। इसीलिए इन कवियों के श्रृंगारिक वर्णनों में अध्यात्म का पुट सबक विद्यमान है।

अष्टछाया-कवियों के कृष्ण-लीला-वर्णनों में भी परिपाटी का ही अधिक पालन हुआ है परन्तु उनकी भक्ति प्रेम-लक्षणात्मक होने के कारण इन वर्णनों पर स्वानुभूति का भी पुट पड़ा हुआ दिखाई देता है। इसीलिए उनके श्रृंगारिक वर्णनों में भक्ति और शक्ति के एक साथ रंगन होते हैं। इन कवियों में भी सूरदास के श्रृंगारिक पदों में लौकिकता का पुट कम है और यह उनकी भक्ति भावना का ही परिणाम है। इसीलिए सूर के बाल-वर्णन आदि प्रसंगों में जिस रागात्मकता तथा अमिथ्यजना के दर्शन होते हैं उसका दर्शन उनके श्रृंगारिक पदों में नहीं होता। सूरदास ने कृष्ण-जीवन के दो ही अक्ष अपने काव्य में प्रतिष्ठित किए हैं—बाल्य-काल और यौवन। किन्तु इनका बिठना सलोपाय वर्णन सूरदास ने किया है, उतना न तो किसी अन्य हिन्दी-कवि ने किया है और न किसी मराठी कवि ने।

मराठी के सत-कवियों की भाँति सामाजिक और राष्ट्रीय चेतना सूर के काव्य में नहीं मिलती। पर यह भी सच है कि व समाज के प्रति पूरा रूप से उदासीन नहीं थे। सूर-साहित्य में अनेक स्तरों पर सामाजिक सम्बन्धों में पाषण्ड और कुराता पर तीव्र आघात हुए हैं, परन्तु सूर मुख्यतः प्रेम के कवि होने के कारण उनके साहित्य में इसी विषय का विस्तार हुआ है। उनके कृष्ण महाभारत अवस्था पीठा के कृष्ण न श्लोक भीमद्वामागत के बालकृष्ण और उद्यम-कृष्ण हैं और उहीछा विस्तृत वर्णन उन्होंने किया है। सूरदास के लिए कृष्ण की लीला प्रभु की लीला है फिर भी मानव-जीवन का चित्रता जिस बिचित्र, स्वाभाविक सजीव और मार्मिक वर्णन सूर ने किया है, उतना मराठी कवियों में नहीं मिलता। वस्तुतः सूर का श्रृंगार-रंग मानव-जीवन का वर्णन है, क्योंकि उन्होंने कृष्ण को ईश्वर के रूप में कप देता है, सत्ता के रूप में अधिक। परन्तु मराठी कवियों ने अपने इष्टदेव को सर्वत्र पर-ब्रह्म के रूप में ही देखा है यहाँ तक कि चराचर सृष्टि भी उसी का व्यक्त रूप है। इसी-लिए मराठी के कृष्ण-काव्य में भावना और दार्शनिकता का अधिक-अधिक योग हुआ है जबकि

हिन्दी के कृष्ण-काव्य में भावना ही अधिक प्रस्फुटित हुई है ।

हिन्दी-कवियों की भक्ति प्रेम-लक्षणात्मक होने के कारण ही उन्होंने राधा को कृष्ण की विद्वत्ति के रूप में स्वीकार किया और संयोग-शृंगार की परिपूर्ति के लिए वियोग-शृंगार के अन्तर्गत भ्रमर-गीतों की योजना की । परन्तु मराठी के भक्त-कवियों ने रुक्मिणी को मान्यता देकर भक्ति के क्षेत्र में भी मर्यादा को बनाए रखा, इसीलिए मराठी के कृष्ण-काव्य में भ्रमर-गीतों की कल्पना का सर्वथा अभाव है ।

विभिन्न भाषाओं के कृष्ण-भक्ति-काव्य पर वहाँ के भाषा-भाषी लोगों की सामाजिक प्रवृत्ति एवं लोक-गीतों का भी प्रभाव परिलक्षित होता है । चैतन्य सम्प्रदाय की भावुकता, दक्षिण की कर्मठता, उत्तर की भोग-प्रधानता तथा महाराष्ट्र की दार्शनिकता एवं लोक-संग्रह की भावना इसी सत्य का उद्घाटन करती है ।

संदर्भ-ग्रन्थ-सूची

हिन्दी

भागवत सम्प्रदाय	बलदेव उपाध्याय
वैष्णव धर्म	परशुराम चतुर्वेदी
भक्ति का विकास	मुन्शीराम शर्मा
'कल्याण' का 'महाभारतांक'	गीता प्रेस
भारतीय दर्शन शास्त्र का इतिहास	देवराज
हिन्दुत्व	रामदास गौड़
हिन्दी साहित्य कोष	धीरेन्द्र वर्मा
शिव मत	यदुवंशी
सूर साहित्य	हजारीप्रसाद द्विवेदी
प्राचीन भारतीय परम्परा और इतिहास	रविश राय
हिन्दी को मराठी संतों की देन	विनयमोहन शर्मा
मराठी संतों का सामाजिक कार्य	वि० भि० कौलटे
तेलुगु और उसका साहित्य	हनुमच्छास्त्री (सं० सोमचन्द्र 'धूमन')
हिन्दी साहित्य का इतिहास	रामचन्द्र शुक्ल
हिन्दी साहित्य का आधिकारिक	हजारीप्रसाद द्विवेदी
पोद्दार अभिनन्दन ग्रन्थ	वासुदेवशरण अग्रवाल
मीरा स्मृति ग्रन्थावली	बंगीश हिन्दी वरिष्ठ
सूर और उनके साहित्य	हरवंशलाल शर्मा
मध्यकालीन धर्म-साधना	हजारीप्रसाद द्विवेदी
सूरपूर्व ब्रजभाषा और उसका इतिहास	शिवप्रसादसिंह
सूरदास	ब्रजेश्वर वर्मा
सूरसागर	बैकटेश्वर प्रेस तथा नागरी
	प्रचारिणी सभा
सूरदास	धीरेन्द्र वर्मा
हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास	रामकुमार वर्मा
भारतीय साधना और सूर साहित्य	मुन्शीराम शर्मा

चिन्तामणि (दूसरा भाग)

रामचन्द्रस्य सम्प्रदाय सिद्धान्त और साहित्य

मूर साहित्य की भूमिका

पात्रचरित्र साहित्यालोचन के सिद्धान्त

मूरदास (तृतीय संस्करण)

सिद्धान्त पद्याध्यायी

बिहारी सतसई

रोतिराज की भूमिका तथा देव और उनकी

कविता

भारतेन्दु हरिश्चन्द्र

द्वार

विद्यापति की पञ्चवली

अष्टछाप और कलम सम्प्रदाय

अष्टछाप

परमानन्ददास (पद संग्रह)

नन्ददास

अष्टछाप परिषद

नन्ददास एवं अध्ययन

ब्रजभाषा के कृष्ण भक्ति काव्य के

अभिव्यक्ति का अर्थ

नन्ददास का वाक्पति

परमानन्ददास

ब्रजभाषा-सार

ब्रजभाषा साहित्य का नायिका भेद

ब्रजलोक-साहित्य का अध्ययन

ब्रजभाषा साहित्य में पदच्छेद वचन

मीरा की प्रेम भाषना

मीरा जीवन और काव्य

मीराबाई की पदावली

साहित्य सङ्गीत

मूर की काव्य कला

मूर की भाषा

हिन्दी अल्फार साहित्य

हिन्दी ध्वनिलोक

भगवद्गीता-सार

धनुष जलस

रामचन्द्र गुप्त

विजयचन्द्र स्नातक

रामचन्द्र भटनायर

सोलाघर गुप्त

रामचन्द्र गुप्त

नन्ददास

देवेन्द्र वर्मा 'द्वन्द्व'

नगेन्द्र

रुद्रभीष्मचर काव्य

मैपिलीचरण गुप्त

रामचन्द्र बनीपुरी

दीनदयाल गुप्त

शोरेन्द्र वर्मा

दीनदयाल गुप्त

रामचन्द्र गुप्त

प्रभुदयाल मीतल

रामचन्द्र भटनायर

सावित्री मिह

बजरलदास

गोविन्दबल्लभ गुप्त

विशेषी हरि

प्रभुदयाल मितल

सत्येन्द्र

प्रभुदयाल मितल

शुक्लेश्वरप्रसाद मिश्र 'पापव'

मुयावर पाण्डेय

परगुराम चतुर्वेदी

मूरदास

मनमोहन मोतम

प्रेमनारायण टण्डन

बोधप्रसाद

आचार्य विश्वेश्वर

रामचन्द्र गुप्त

वि० वि० काँकरोली

रस सिद्धान्त, स्वरूप विस्लेषण
काव्य-दर्पण
काव्य में अग्रस्तुत योजना
कृष्ण-भक्तिकालीन साहित्य में संगीत

आनन्दप्रकाश दीक्षित
रामदहिम मिश्र
”
उषा गुप्त

मराठी

महाराष्ट्र ज्ञानकोष
गोता रहस्य
प्राचीन चरित्र-कोष
सुश्लोक गोविन्द
वैदिक संस्कृतिचा विकास
श्री तुकाराम महाराजांची साम्प्रदायिक भाषा
श्री चक्रधरोक्त सूत्रपाठ
सरल ग्रह विद्याशास्त्र
भारतीय तत्त्वज्ञान
शिर्वांगोपासना
ज्ञानेश्वरी
एकनाथ गाथा
सुलभ विश्वकोष
मराठी वाङ्मयाचा इतिहास
महाराष्ट्र परिचय
महाराष्ट्रसंसारस्वत
महाराष्ट्राचे पाँच सम्प्रदाय
नाथांचा भागवत धर्म
मराठी साहित्यातील मधुरा-भक्ति
नामदेव अर्भग गाथा
मधुराभक्ति चा मराठी अवतार
महानुभावांचे तत्त्वज्ञान
लोक साहित्याची रूपरेखा
श्री एकनाथ वाङ्मय आणि कार्य
महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका (अंक)
एकनाथी भागवत
दामोदर पंक्ति कृत वत्सह्वरण
नरेन्द्र कवि कृत 'रुक्मिणी स्वयंवर'
मराठीचे साहित्यशास्त्र
श्री ज्ञानेश्वर, वाङ्मय आणि कार्य

डॉ० केतकर
वा० य० टिळक
चित्राव शास्त्री
रा० चि० श्रीलण्ठे
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
देवडीकर
सं० ह० ना० नेने
तत्वेगांवकर
न० चि० केसकर
ध० कृ० फडके
कुटे
आवटे
प्रसाद प्रकाशन
पांणारकर
प्रसाद प्रकाशन
वि० ल० भावे
धं० रा० मोकाशी
श्रीधर कुलकर्णी
प्र० न० जोशी
आवटे
प्र० न० जोशी
वि० भि० कोळते
दुर्गा भागवत
न० २० फाटक
आवटे
सं० कोळते
सं० कोळते
माधव गोपाल देशमुख
न० २० फाटक

मातृवर्गी वाक्ये (वाक्य मध्यह)
 धीवर चरित भागि वाक्य विवक्षा
 गोविन्द-पत्र
 मराठीचे भक्ति मार्गदर्शक
 मन्-बाबा समालोचन (भाग १)
 मराठीचा परिचय
 मुहाराज
 मुहाराज वचनामृत
 रत्न-विमल

वामन पंडित
 वि० श्री० त्राणी
 रा० प० हर्ष
 श्री० श्री० देवगढ
 ग० व० धामोपाध्ये
 हा० न० धिंगरे
 रा० ग० हर्ष
 रा० व० तानडे
 वाटव

ENGLISH

A History of Indian Philosophy
Indian Philosophy
Encyclopaedia of Religion & Ethics
Vaisnavism & other Minor Religions
Vedic Mythology
Standard Dictionary of Folklore
Mythology & Legend
Annals of R O R E
Elements of Hindu Iconography
The Development of Indian
Iconography
Early History of the Vaishnava Sect
Sri Krishna His Life & Teachings
Memoirs of the Archaeological
Survey of India
Tamil Fifteen Hundred Years Ago
Asiatic Researches (Vol I)
The Religions of India
Puranic Records in Hindu Races &
Customs
India As Known to Panini
Aspects of Early Vismism
The Kharias
Journals of the Srivenkatesh Oriental
Institute
Vishnu In Vedas
Dictionary of Greek & Roman
Biography & Mythology
The Indian Heritage

Das Gupta
 S Radhakrishnan
 Ed by James Hastings
 R G Bhandarkar
 Macdonell
 Ed Maria Leach

G Rao

J N Banerjee
 Roy Chowdhury
 D N Pal

Kanak Sabau

A P Karmarkar

R C Hazra
 V S Agarwal
 J Gonda
 S C Rai & R. C. Rai

R. N Dandekar

V Smith
 Humayun Kabir

Comparative Studies in Vaishnavism & Christianity	Seel
A History of Indian Literature	Winternitz
The Vision of India	Shishir Kumar Misra
Indian Antiquary, 1974	
Oxford Companion to Classical Literature	Ed. Paul Harvey
Sanskrit Literature	Macdonell
The Mother Goddess Kamakhya	Banikanta Kakati
What Means These Stones	Burrows
Rudra-Shiva	Venkataramaiah
Mohan-jo-daro And The Indus Civilization	John Marshall
History of Dharmas Shastra	P. V. Kane
Religion & Mythology of Rigveda	Keath
Hindu Conception of Deity	Bharatam Kumarappa
The Archaeology of Gujrat	H. D. Sankalia
Glory That Was Gujardesha	K. M. Munshi
Gujrat & Its Literature	K. M. Munshi
Religious Consciousness	J. D. Pratt
The Philosophy of Advaita	T. M. P. Mahadevan
Political History of Ancient India	Roy Chawdhury

नामावली

अ

अकिलीस ५४, ५५, ५६
 अकूर १५५, १५६, २६१
 अग्नि २, ६, ८, ७४
 अग्नि-पुराण ३०, ४२
 अक्युत १४७
 अजही दहक ६६
 अण्णमाचार्य १११
 अथर्ववेद ३८, ४०, ५३
 अनन्त १४७
 अनन्त फन्दी २६५
 अनिरुद्ध १०
 अनुमीता १६
 अनुभव लहरी २६५
 अनुसूया ५३
 अपराक ४२
 अर्जुन-गाथा २२६
 अमर-कौष १५२
 अमरसिंह २१, ४६, ५०
 अमृतानुभव ६६, २२६
 अयनार ७३
 अर्जुन १३, १६, १९, ५०, ६६, १५८,
 १६२, २२०, २३०
 अल्लतैकर २८
 अधलोकिशेखर २८
 अवेस्ता-धर्म ६६
 अश्वघोष २४, २७२
 अश्विनीकुमार २
 अष्टाध्याय १३३, १३४, १३८, १३९, १४०,
 १४३, १४४, १४६, १५९, १६०,
 १६५, १६९, १७०, १७७, १८०, १८२,
 १८३, १८४, १८६, १८८, १८९, २१०,
 २१२, २१३, २१५, २१७, २२०, २३६,
 २४०, २४३, २४४, २५२, २५४

अष्ट-विवाह १७२
 अहिर्बुध्न्य-संहिता ७, २६
 अहर्षमम २

आ

आ ३०, ३१
 आहने-अकवरी १४२
 आगम १२८
 आण्डाल कोदे २४, २६, १०६, ११०, २७०
 आदि-पुराण २५, ५४
 आदि-सम्प्रदाय २७०
 आध्यात्म-रामायण ४६
 आनन्दप्रकाश दीक्षित १७५
 आनन्द रामायण २६
 आनन्द लहरी २३०
 आनन्दवर्धन १३५
 आम्मा ६२, ६३, ७०
 आर्यक ६६
 आर्या-सप्तशती २४५
 आलम २४६
 आवेस्ता २, ४१, ११५
 आलवार २४, २५, ७७, ७८, ८१, १०१,
 १०८, १२३, १२६, १३८, २७२, २७३

इ

इलिमठ ५५
 इन्द्र १, २, ५, ६, ७, ८, १८, २६, ४३,
 ४५, ४६, ५०, ५१, ५३, ६६, ७०,
 ७१, २६८
 इस्तर ६२
 इसीस ३६
 ईशिका २१

ईमा मसोह ३३, ६०

ई

उ

उदय १५५, १५६, २३०, २६१
उदय-गीता १०७, १०८, १६७, २२५
उपेन्द्र ४६
उषा २, ७६, २६६

ए

एकनाथ ७४, ८७, ६६, ६८, १०६,
११७, १३०, १४३, १४७, १४८,
१४९, १५४, १५६, १६१, १७३,
१७८, १७९, १८१, १८३, १८७,
१९६, २०१, २०५, २०७, २०८,
२०९, २१६, २१९, २२२, २३०,
२३१, २३२, २३३, २३५, २३७,
२६२

एकनाथी भाषा २३०

एकनाथी भागवत १६७

एकदश स्तंभ २२३

एतरेय-शास्त्र ६, १०, २६६

एवमुक्त्वा ३७, ३९

एवमन १४

एलिअ ६०

एकदश १७२

एडिथा विलवत १४

क

काले १, २, ३, ४, ५, ६, ७, ११, १७,
२२, २८, २९, ३२, ३३, ३७, ३८,
३९, ४३, ४६, ४७, ४८, ४९, ५४, ५६,
५७, ६२, ७१, ७४, ७६, ७७, १११,
२६८, २६९, २७०, २७२, २७३

काली ४५

काली-वचन १०७

कालदेव ३०

ख

खोटी ४

खोनी ३२

खारिस्त ६०

खोल्क टेस्टामेंट ३०, ३२, २७१

ग

गौणवाम ४, २६८

क

कच्छप ३०

कच्छी १४२

कटिपोषा २८

कटोनिपद् १२६

कपिल ३०

कबीर ८१, १००, १२६, २२६, २४६

कमला १३७

कलि २६, ६५, ६६

कविगति २६७

काणे ६६

काव्याया ६१

काव्यापी वत १७४, २३७

कावेय ६२

काव्या २५४

काव्याया ६६, २५६

काव्यीय ४५

काव्यीय ६२

काव्याया ६३

काव्याया ३३

काव्याया १३, १४

काव्याया-नृणा ३४

काव्याया २१, ४८, १४०, १६२, २३३

काव्याया १६४

काव्याया ६८, ६९, १४८, १७३

काव्याया ६३, ८६

काव्याया ६६

काव्याया ६६

काव्याया २६५

काव्याया-ममम १६२

काव्याया-मम ८३

काव्याया ६७

काव्याया-मम ४७

काव्याया २६, ३५, १६, ४१, ४७

काव्याया २१, ६२

काव्याया ३५

काव्याया ८

काव्याया ४

काव्याया १३, १५

काव्याया ११

काव्याया २४

काव्याया २४६

काव्याया २६५, २६६

काव्याया १, ३, ८, १२, १३, १४, १५, १६,

१८, २०, २१, २२, २४, २५, २७,

२८, २९, ३३, ४३, ४६, ४७, ४८,
४९, ५०, ५१, ५२, ५४, ५५, ५६,
५८, ५९, ६०, ६३, ६८, ६९, ७४,
८७, ८८, ९४, ९७, १००, १०१,
१०४, १०५, १०६, १०७, १०८,
१०९, ११०, १११, ११२, ११३,
११४, ११६, ११७, ११८, १२१,
१२२, १२५, १२६, १२७, १२९, १३०,
१३१, १३२, १३३, १३४, १३५,
१३६, १३७, १३८, १३९, १४०,
१४१, १४२, १४३, १४५, १४६,
१४७, १४८, १४९, १५०, १५१,
१५२, १५३, १५४, १५५, १५६,
१५७, १५८, १५९, १६०, १६१,
१६२, १६४, १६५, १६६, १६७,
१६९, १७०, १७२, १७३, १७४,
१७५, १७६, १८२, १८३, १८४,
१८५, १८६, १८७, १८८, १८९,
१९०, १९१, २०२, २०३, २०६,
२०९, २१२, २१३, २१४, २२१,
२२३, २२५, २२७, २२८, २३०,
२३१, २३२, २३३, २३५, २३६,
२३७, २३८, २३९, २४०, २४२,
२४३, २४४, २४५, २४६, २४७,
२४८, २४९, २५०, २५१, २५२,
२५३, २५४, २५५, २५६, २५७,
२५९, २६०, २६१, २६२, २६३,
२६४, २६५, २६८, २६९, २७०,
२७१, २७२, २७४, २७५

कृष्ण-चरित २४०

कृष्ण-श्रवणः ५१

कृष्ण-व्यापीव २६२

कृष्णदास १५४, १७०, १८१

कृष्ण-विजय २३६, २६२, २६३

कृष्णामन २५४

कोल्हते ९४

कौशल्या ६१

कंसनदास १३९

कंस १३, १५, २२, ३३, ४५, ५५, १४८

काइस्ट ६०, ६१, ७३

क

सण्ठोबा ८६

खालिहयन वेद १, २

ग

गजेन्द्र-मोक्ष २६२

गणपति नाग ६९

गणेश ७५, ८४, ८५, १२३

गरुडध्वज १४७

गाणपत्य-सम्प्रदाय १३३

गाथा सप्तशती ११८, १३५, २७०, २७२

गाहा सप्तशती १२९

गिरिष्ठा ५

गीत गोविंद २६, १०३, १११, १२८, १२९,

१३०, १३२, १३८, १४०, २३७,

२३८, २७०

गीता ११, १२, १३, १४, १६, १८,

१९, २०, २४, २५, २८, २९, ३३,

३५, ५७, ६४, ६५, ७३, ७७, ८८,

९३, ९४, ९५, ९६, १००, १०५,

१०७, ११९, १२१, १२२, १२३,

१२४, १२६, १२८, १४४, १४५,

१५६, १५९, १६२, १७७, १७९,

२००, २१२, २२३, २२५, २२६,

२४२, २४३, २४४, २४८, २६४,

२७०, २७४

गुणकेली ६९

गुप्त-चरित्र ७४, ७५, ९८

गुह्य-समाज १२१

गुड्डम राउक २२३

गोप-बधु-विलास १७४, २५७

गोपी-विलास २३६

गोरा-कुम्हार ९६

गोवर्धन ४९, ५०, १४८, २४५, २७१

गोविंद २२

गोविंद प्रभु १०५

गोविंद स्वामी २४१, २४४

गोविंदाग्रज २६६

गोस्वामी विठ्ठलनाथ २१२

गौतम-बुद्ध ६४-६५

गौरी ३८

गंगा १३५

गंगावर सरस्वती ९८

ग्रिम ३९

ग्रियर्सन ३८, ६१

घ

घनानन्द २४५, २४८, २४९

घोर बगिरस १४, ५५

पत्रपर ६३, ६४, ६५, १०३, १०४, १०५,
 ११२, ११३, १२३, १२४, १२५,
 १३६, १३७, १३८, १७३, १६४,
 १६८, २२३, २२४
 पञ्चपरोक्ष-मृग पाठ २२३
 पत्राणि १०५, १४७
 पण्डी ११५
 पण्डितदास १८६
 पण्डित वितामणि ६३ १०४
 पद्मेश्वर २६६, २६७
 पद्मल ११७
 पद्मलारी टीका ६६
 पद्मिनी १२८, १३०, १३२, १३८
 पद्मवलि २५०
 पाण्डेय पासण्डी २२६
 पाण्डेय राठक २२३
 पिकुर ६६
 पि० वि० बेंच ६०
 पितृत्व महाप्रभु १२८, १३० १३१, १३२
 १३६, १४४, १६६
 पितृत्व सम्प्रदाय १२२, १३१, १३२, १३८
 २७५
 पाखा मेला ६६, ६७
 पाण्डेय वैष्णव की भागी २२६
 पाँवरम १०२

छ

छात्रोपनिषद् १४, २१ २२ ६६,
 १२५
 छात्रस्वामी १४१, १८६

ज

जगदम्बा ७५
 जगन्नाथ ६६, २२८, २२९, २३०, २३६
 जगन्नाथ स्वामी ६८
 जगदनि ४३
 जगदेव २६, २७ १०८, ११०, १११, ११५,
 १२८, १२९ १३०, १३२, १३८,
 २३८, २४६, २६० २६१ २६५,
 २६४, २७०
 जगन्माला २३४
 जगन्माला ६६
 जरा ५६
 जरासन्ध ६३, ६४, ६५

जगन्नाथ ३४
 जगन्नाथ १४३
 जगन्नाथ ३२
 जीव मोसाई १३१
 जीवन कवि २६४
 जौ० राव ७
 ज० ए० बेंचनी ८
 जेम्स ३१
 जेम्स ३१
 जेम्स ३१
 जेम्स ३१

झ

झूला १४१

ञ

ञाकुर २४६

ट

टाकनेन ५७
 टाकनेनम ५६, ६०, ७०२
 टाकनेन ३६

ड

डाकपत्राकर ७
 डाराचर २८
 डालक २०

दुआरा ७७, ८१, ८८ ८९, ९२, ९६,
 १००, १०२, १०७, ११२, ११३,
 ११४, ११७, १३०, १४५ १४६,
 १६०, १७३, १७८, १७९, १८३,
 १८६, १८७, १८८ १८९, १९८,
 २०६, २०९, २०२, २०३, २०४,
 २०६, २०८, २०९, २१०, २१२,
 २१६, २१९, २२१, २३२, २३६,
 २४० २४५

मुन्नी २३

मुन्नीदास ४८, ७४ ८१, ८८, १२१,
 १३२, १३३ १३४, १३६ १७८,
 २२४ २३५, २४६
 मुन्नीदास ६१ १७ २८ ४०, २६६
 मुन्नीदास ३६ ३६, ५३
 मुन्नीदास ८३
 मुन्नीदास ८३

द

दत्तात्रेय २६, ७४, ७५, ८५, १०५, २२३
 दत्तात्रेय-सम्प्रदाय ७४, ७५, ६२, ६८,
 २७३
 दामोदर २२
 दामोदर पण्डित १६१, १६६, १६८, १७२,
 १७६, १६४, १६७, २५८
 दासोपेत ६६
 दाक्षी-पुत्र ५२
 दीनदयालु गुप्त २१२, २४०
 दीर्घतमा जीवन्मृत ५
 दुर्गा ६२, ८५
 दुर्वास ५६
 देव २४५, २४६, २४७, २४८, २४९, २५०
 देवकी ६१, १४८, १५०
 देवकी-पुत्र १४, ५२, ६१
 देवर्षि-सम्प्रदाय १२५
 देवी भागवत ४१, ५३, ५४
 देवपाण्डे ६४
 द्रोणदी १३, १५८, २०२
 द्वारकाप्रसाद मिश्र २४३, २५०

ध

धन्वन्तरि ३०, ३५
 धीरेन्द्र वर्मा २५४

न

नट ३६
 नन्द ५०, १५०, १६०
 नन्ददास १४०, १५०, १६६, १७०, १७७,
 १८१, १८४, १८८, १९६, २०१,
 २१३, २३६, २४०, २४४
 नन्दी नाग ६६
 नमूनि ४३
 न० १० फाटक १७७
 नरकासुर २२
 नरसिंह मेहता १३०, १३१, १३२, १३३,
 १३६, १४५, २३६
 नरहरि सुनार ६६
 नरेन्द्र कवि १०७, ११४, १६१, १६६,
 १६७, १७२, १७६, १८४, १८३,
 १६४, १६७, २२४, २२५, २३०
 २५६, २५८
 नर्योत्तम २, ४२
 नल-दमयन्ती २६२

नलिनविलोचन शर्मा २, ३

नागदेवाचार्य ६४, १६८

नाथपुर ३३

नाथ-सम्प्रदाय ६३, १०४

नानक १२५

नामदेव ८६, ८७, ६६, ६७, १०१, ११२,
 ११३, ११४, ११७, १३०, १३६,
 १४५, १४७, १४८, १४९, १६१,
 १७८, १७९, १८३, १८४, १८६,
 २०३, २१६, २२६, २२७, २२८,
 २३०, २३५, २३७, २४१, २५५

नारद ११, १६, ६६, १२५, २००, २१४,
 २२०

नारद-सूत्र ७६, १०६, २७३

नारदीय-पुराण ७३, २६०

नारायण ६, ११, १२, १३, १७, १८, १९,
 २०, २४, २६, ३२, ३४, ३५, ५७,
 ८१, ८६, १२५, १३६, २०१, २१६,
 २६६, २७०

नारायणीय धर्म ७०

नास्त्य २

निगमसार २५७

निस्थानन्दकथ ६६

निहेत १०

निम्बार्क-सम्प्रदाय १२५

निम्बार्कचार्म १०६, १२४, १२५, १२७,
 १३१

निराला २६७

निवृत्तिनाथ १६५, २६६

नृसिंह २६, ३०, ४०, ४१, ४२, ४३, १५४,
 २७१

नृसिंह-पुराण ४१

नृसिंह सरस्वती ७५, ६८

प

परचर्यन १७८

पण्डितराज जगन्नाथ १८४, २६५

पद्म-पुराण ६, २५, ४१, ५०, ५३, ५४,
 १०६, १५४, १६६, २२४, १६०,
 २६४

पद्माकर २४६, २५०

पद्मावत १४३

परमानन्ददास १६६, १८१, १८६, २३६

परमामृत ६३

परशुराम ४७, १८७, १६५

परसा भागवत ६६
 परीक्षित ६८
 पराक्रमे, वि० १७५
 पाचरात्र १७ २२, २३, २४, २५, ३२,
 ५७, ६६, ७०, ७२, २७०, २७२
 पाचरात्र-संहिता ४६
 पामारकर १७३
 पाण्डुरंग १०१, १०२, १७३, २०४, २१२,
 २२६, २३५
 पाणिनी १०, १२ १३, १४, २६, ३२, ३८
 पाणिनीय-सूत्र ६१
 पार्श्वलि १०, १२, २१, ४६, ५२
 पावनी ४३ ६२, १६८
 पाद्युपल-सम्प्रदाय ६१ १०४, १३३
 पुण्डरीक ८६ ८८
 पुण्डरीक ८९ ८७, १०१
 पुमान ६२
 पुष्पक ६८
 पुष्प-सूक्त १७ ५७
 पुष्टिमार्ग १२१, १३४
 पुष्टि सम्प्रदाय १३४ १३६
 पद्मावत ५५
 पद्मावत ८५, १०१ १२३
 प्रजापति ७ १० १६ ३०, ३२, ३४, ३७,
 ६८ ४० ७४ २६६
 प्रद्युम्न १०
 प्रणीत ७७ ८०
 प्रमाद ११७, २६५
 प्रह्लाद ६, ४१ ४४, १४१ २०२, २७१
 प्रह्लाद विजय २३०
 प्राहुत पैगलम १३८ १३६ १४०
 प्रिय प्रवास २५१ २५२
 प्रेमनामपण टहन १८१
 प्रेम विमान १३५
 प्लाटिनम ११०

४

बभ्रुवाहन ६६
 बलदेव १०
 बलदेव उपाध्याय ४, ११७
 बलमह १०३
 बलराम ४४ ३४, ३५, ३६ ४६, ६०
 १५० १५५ २०२
 बलि ६ ३६ ४० ४४, २६६
 बलव ६१

बहिषाबाई ८६
 बाण ४८, ८३
 बाणीनान्त काकती ६२
 बाबुराम सक्तेना २५४
 बारहनागा १४३
 बाल-चरित २४, २७०, २७२
 बाजबोध ६६
 बालि ६६
 बिल्व मलय २६०, २६१, २६४, २६५
 बिहारी २४३, २४५, २४६, २४७, २४८,
 २५०
 बिहारी यजुर्गई २४५
 बी २६६, २६७
 बुद्ध ४६
 बुद्ध चरित २४, २७०, २७२
 बेहर ६१
 बेरोतन ३०
 बेरम ६०
 बोधा २४६
 बोधावन-सूत्र २२
 बोध १०
 बनेश्वर बर्मा १६६
 ब्रह्म पुराण ६, २१, ४०, ४१
 ब्रह्मवैवर्त पुराण २१, २५, २६, ५४, १३२,
 १६६
 ब्रह्मसूत्रि ६६
 ब्रह्मसूत्र २४, ५०, १२४
 ब्रह्मा १७, १८, २१, ३२, ४०, ४३, ५३,
 ७२, ७४, ७५, १४६, २२०, २२१
 ब्रह्मण्ड पुराण ४१
 ब्राह्मण-पुराण २६०
 बृहस्पति २
 बराह महार ६६

५

भक्ति-रत्नाकर ११५
 भरत ४६
 भरत कुनि १६६ १८४
 भवभूति ४६
 भवानी ८६
 भविष्य-पुराण ३३, ७४
 भमरागोत्र १५०, १५६ १८३ १८४, १८५
 १६६, २१०, २३६
 भागवत ११, १४, २१ २२ २५, २६, ३०
 ३१, ३२ ४१, ४६, ५६ ६५, ६८

७५, ७६, ८८, १००, १०७, १०९,
११३, ११५, ११६, १२१, १२५,
१२६, १२७, १२८, १३२, १३४,
१३६, १३७, १३८, १४०, १४३,
१४४, १४५, १४६, १५०, १५१,
१५२, १५३, १५६, १५९, १६०,
१६६, २००, २०६, २१३, २२३,
२२५, २२७, २३१, २३३, २४०,
२४२, २४६, २५८, २६०, २६२,
२६३, २६४, २७०, २७४

भागवत-धर्म ७०, २७१, २७२, २७३

भारतेन्दु २४३, २४६, २४९, २५०, २५४

भाबार्थ-दीपिका २२५

भाबार्थ रामायण ६८, २३०

भावेव्यास १०८

भास २४, ४८, २७२

भास्कर भट्ट १०८, १६१, १६७, १७२,
१६१, १६४, १६७, २२५, २३३,
२५६, २५७, २५८

भास्कर १०, ११, १४, १६, १७, १८,
२०, २५, २६, ३३, ४८, ५०, ५१,
५२, ५६, ७१, ८८, २७१

भैसासुर ३८

भैरव ४५

भोम-काव्य ४०

भ

भट्टाराम २४३, २४५, २४९, २५०

भक्त्य २६, ३०, ३१, ३२, ३३, ३४, ३५,
३६, ४१, ४७, २७१

भक्त्य-पुराण ४१, ४२, ६५

भम्मट १११

भगवत २६२

भगवती साहित्य का इतिहास २२८

भक्त ६६

भक्तदेव ६२

भल्लारी ८६

भल्लार्या ६४, १५४, १७२, १६८, २५६

भल्लार्या २२५

भल्लार्या १६८

भल्लार्या-धर्म ४२, ८६, ६२, ६३, ६४,
६५, १०१, १०३, १०४, १०६, १०७,
१०८, १२३, १२५, १३६, १५४,
१६६, १७७, २१५, २१८, २२२,
२२३, २२४, २२५, २२६, २५५,

२५६, २५७, २५८

महाभारत ७, ८, ९, १०, ११, १२, १३,
१४, १६, १७, १८, १९, २०, २१,
२२, २६, ३१, ३३, ३४, ३६, ४०,
४१, ४५, ४६, ५०, ५१, ५२, ६३,
६५, ६६, ७०, ७१, ७२, ७५, ७७,
८३, ८५, ८८, ९६, १००, ११५,
१२१, १४३, १४४, १४५, १४६,
१५८, १६२, १७३, २२५, २३३,
२३४, २५४, २५८, २६२, २६६,
२७१, २७२, २७४

महाभारत-सम्प्रदाय २७०

महाभारत-सूत्र ६६

महाराष्ट्र-सारस्वत २२६

महाराष्ट्र-ज्ञानकोष १५

महावीर ६३, १२८

महाभुक्त्या १२१

महेश ७२, ७४, ७५, २१४

माध २३३

माण्डूक्य उपनिषद् १७

मातलि ६६

मातुकी-स्वामिणी-स्वर्यवर १५४, २२५

माधव १२६, १३०, २३७, २६७

माधव गोपाल देशमुख १६२

माधव जूलियन २६६, २६७

माधवाचार्य ५६, ५८, १२४

मार्कण्डेय-पुराण ३६, ७५

मार्क १

मिलिंद-ग्रन्थ ६४

मित्र २

मिहिरगुल ६६

मित्र १

मीरा ८१, १३१, १३२, १३३, १३६, १३८,
१४३, १४५, १४६, १४७, १४८,
१६६, १८२, १८३, १८६, १८०,
१८६, १८६, २०३, २०४, २०५,
२१०, २१५, २२८, २३६, २३७,
२४६

मुकुन्द १४७

मुकुन्दराज ६३, १०४

मुक्तावर्दी २३७

मुक्तेश्वर ६६, १६६, १७३, १६७, २३०,
२३३, २३५

मुरली नवरत्न मालिका २६३

मुसण ६२, ७०

मुहासद २८, ४१
मगायनी १४, २१, ४१, ४८, २७१
मेघदूतम् १६०
मेढोरा ६३
मेरी ४८, ६१
मेकनिल ६३
मनहानल ४, ५, ६, ३५, ७१
मेकतमूलर ४, १४
मणिजीवरण गुण २४३, २४०, २४२,
२४३
मवेय ५६ ६६
मैत्रेयणी उपनिषद् ७४
मैत्रेयणी संहिता ७४ ११५
मोरोपत १६१, १६४, १६८, २३६, २६२,
२६३ २६४
मोहिनी ७३, २७१
मन भागवत २६२, २६४
मुनीराम १४१, १६६, २४४

४

महो ६२
मधवन्त २६६
मधोरा १२७ १४६, १४७, १४८, १४९,
१५०, १६०, १७३, २३१
मगाधमन ६६
पाकोवी ४५
माधुस ४१
पाह ३, ३२
मात्रवलय ३४, ३६
योग-मन्त्रालय ६६

४

रघुमार्ग २७ १५३, १५४
रघुनाथ पण्डित २३६, २६२
रघुनाथ १६२
रत्नाकर २४६
रमावल्मनास ६६
रवीन्द्रनाथ ठाकुर १११, १२८
रसवान २४६, २४७ २४९
रस मञ्जरी १६६
रमिया १४२
राजवाडे ८७ ६० ६१
राजसेवर १८६
राधा २४ २५ २६, २७ ४६ ५४ १०८,
१०६ ११० १११ ११४ ११७

११८, १२२, १२५, १२६, ११८,
१२६, १३०, १३१, १३२, ११३,
१३६, १३७, १३८, १४०, १४१,
१४२, १४३, १४४, १४८, १४९,
१५२, १५३, १५४, १५५, १५६,
१५६, १६०, १६५, १६६, १७०,
१८३, १८६, १८८, २१३, २१४,
२१५, २२५, २२७, २३४, २३५,
२३७, २३८, २३९, २४०, २४३,
२४५, २४६, २४७, २४८, २५०,
२५१, २५२, २५५, २५६, २५९,
२५९, २६०, २६१, २६३, २६७,
२६८, २७०, २७१ २७५

राधाविलास १७४, २३६, २५७
राम ४५, ४६, ४७, ४८, ५६, ६१, ७५,
८३, १२१, २०२
रामकृष्ण १४५ २४४
राधगीता ४६
राधपत्र गुण ११६, १२०, १२१, १३८,
१६१, १७०, १७६, १८५, १८६
राधचित्तमानस ४८
रामजीजी ११७, २६५
रामदास १०६
रामदास वजन २६२
रामानन्द १२१ १३८
रामानुजाचार्य २४, २५, ७८, ७९, ८०,
८३, ८४, १२३ १२४, १२७, १३३
रामात्मानी अक्षर ५८
रामायण ४५, ६१ ८३, २६२
राम चौधरी १०, १४, १६, २०, ६६
राधन ४५ ४६
राम श्रीदा १७४, २४७
राम पञ्चाध्यायी १६, १५०, १८८, १८९
२१३
रामिणी ११ ८७, १०८, १०९, १११
११२ १३०, १३७, १४४, १४३,
१५४ १७२, १८४ २०३ २२५,
२५५ २२६, २२७, २६६, २७२,
२७५
रामिणी-मगल १६६
रामिणी-स्वयंवर ६८ १०७ १०८, १४५,
१६१ १६६ १७२, १७३, १७६,
१८३, १८७ २२४ २२५, २३०,
२३६
राम १७, २३ ७८, २७३

रूप गोस्वामी १७५, २००

रूप-मंजरी १७०

रोट ४

रोहिणी १०३

रोहिणी स्वामी १०३

स

सकुलेश पाशुपत सम्प्रदाय १०३

सलिल विस्तार ६६

सङ्गमण ४६, ४७, ६१

सङ्गमी १८, २४, २५, २६, ३५, ४२, ५४,
६३, १०६, १३५, २७१

सङ्गमीसागर धारण्य २४६

सिद्धर ६०

सिंग-पुराण ४१, ७२, ७३

सिंगायत-सम्प्रदाय ६३, १०४

सीतावर गुप्त १६५

लोकनाथ १३०

ष

षष्ठाहरण १६७

षष्ठहरण १०७, १६१, १६८, १७२

षराह २२, ३०, ३६, ४०, ४१, ४७, ५३,
२७१

षराह-पुराण ३०

षराह मिहिर ५०

षरुण १, २, ७, ७६

षरुण-सूक्त ७६

षरुणभाचार्य १२१, १२२, १२६, १२७,
१२८, १३१, १३३, १३४, १३८,
१४०, १४४, १४५, १४७, १४६,
२१२, २१३, २१६, २१७, २२०,
२३६, २५४

षरुण ७६

षरु १७

षरुदेव १४८

षरुदेव हिही १२८

षाटवे १७५

षामन ६, ८, २०, २२, २६, ३६, ४४, ४७,
६६, २६६, २७१

षामन वंक्ति १४६, १४१, १६१, १७४,
१६४, १६८, २३६, २५७, २५८,
२५६, २६०

षामन-पुराण ६, २१, ३४

षायु २

षायु-पुराण २६, ४१, ४५, ६५, ७४, ८२,
८३, २४६

षारकरी-षय ८६, ८७, ८८, ६२, ६६, ६७,
१०१, १०२, २१६, २१८, २१९,
२२६, २३०, २५६, २५७

षारुण्य १०, ११, १२

षाल्मीकीय रामायण ४६, ११५

षामुकी ६८

षामुदेव ६, १०, ११, १२, १३, १४, १५,
१६, १८, १९, २०, २२, २३, २४,
२६, ३६, ३८, ४६, ४७, ४८, ४९,
५१, ५७, ५८, ७०, ७७, १०८, १०९,
१२३, १२८, १२९, १५०, २६६, २७०,
२७१, २७२

षामुदेव-सम्प्रदाय ६१, ६३, ६४, १०३,
१२१, १२८, २६८, २७०, २७१

षात्रवेन्द्र स्नातक १५२

षाट्टल ८६, ८७, ८८, १०१, १०२, ११२,
१४४, १५४, २०२, २०३, २०५,
२१०, २१६, २२६, २२७, २३५,
२५३

षाट्टोवा ८६

षाट्टापति ११४, १२८, १२९, १३०, १३२,
१३८, १४०, १४३, १६४, १६५,
१८४, १६६, २२४, २३४, २३५,
२३७, २३८, २३९, २४६

षाट्टताराई १५४

षाट्टता ६६

षाट्टपथिका १३२

षाट्टोगी हरि २४६

षाट्टजा २५, ५४

षाट्ट ल० भावे २२६

षाट्टसन ४

षाट्टेकसिषु ६३, १०४

षाट्टेककर्मा २

षाट्टणू १, २, ३, ४, ५, ६, ७, ८, ९, १२,
१४, १५, १६, १७, १८, १९, २०,
२२, २४, २५, २६, २७, २८, ३०,
३२, ३४, ३५, ३६, ३७, ३८, ४०,
४१, ४२, ४३, ४४, ४५, ४६, ४७,
४८, ४९, ५०, ५३, ५४, ५७, ६३,
६४, ६५, ७०, ७२, ७३, ७४, ७५,
८०, ८२, ८३, ८७, ८८, ८९, १०१,
१०२, १०३, १०६, १०७, १२३, १६०,
२०२, २१३, २६८, २६९, २७१,

२७२ २७३
विष्णुधर्मोत्तर पुराण ३४, ४२
विष्णु पुराण ४, ११, २१, २२ २४, ४०,
४५ ४६, ५०, ५१ ५२, ५४, ५६,
५१ ६० ६७ ६८, ६९, ७४, ८२,
८४ ८५ ८६, २२१

विष्णुयथा ६५
विष्णुवपन ६६
विष्णु सहस्रनाम ५३
विष्णु स्वामी १०६
वितीगा मेवर ६६
वद व्यास २६
वद-सम्प्रदाय ६६
वैशाखायन जनमेजय १८, १६
वैष्णव मत १२५, २७३
वृद्धहरित ५७
वृन्दा ५३
वृत्तापि ५३
वृत्त ३ ४ ८ २६८
मयी १५२
त्रिवेद्वर मयी २११
व्यास २३३

स

शक्ति ८४, १२३, २७०
समिष्टा १७३ २३४
शान्तम ब्राह्मण ६, ७, ८, १० १७ २६,
३०, ३२, ३३, ३४, ३५, ३७, ३६,
४४, २६६
शरम ४१
शनिसेना २६५
शत्रुघ्न ४६ ६१
शाक्यणि ४ २६८
शाक्त-सम्प्रदाय १३३
शालग्राम ८५
शास्त्री के० के० १३२
शिवनापिस्ती ३०, ३१
शिव १६ २१, ३३, ३४, ३५ ४१, ५७
६२ ६३ ७०, ७१, ७२, ७३ ७४,
७५ ८४, ८५ ८८ १०२ १०३,
१२३ १५१, १७३ २७३

शिव कल्याण ६६
शिव-पुराण ७२, ८२
शिवप्रसाद सिंह १३८ १३९, १७६
शिवुपाध १३ १५, २२, ३३, ५२

शिवुपाध-यथ १०७, १०८, १६१, १६७,
१७२, १६७, २२५, २५६

शूरसेन ६६
शेष ४६, ६८
शेष धम ५७
शैव सम्प्रदाय १३३, २७०, २७३
शार २२ ३३, ७४ १८४, २२०
शङ्कराचार्य ७४, ५७ ७२, ७८, ८३, ८४,
८५, ८६, ८४, ८५, १०३, १०५,
१०७, ११२, १२३, १२६, १३७,
१५७, २१३, २२०

शङ्कर भाष्य ५८, ८३

शङ्कर-मत ७६

शाखायन-ग्रह सूत्र ५३
शाङ्गिल्य सूत्र ७६, १०६, २७३
शाङ्गिल्योनिषद् ७४

श्रद्धा ४, ६६

श्याम परमार १५२

श्री २५ ६३, ८०

श्रीकृष्णलाल शरसीदे २२८

श्रीपर १०३, १५६, १५०, १५१, १६१,
१६४, २३६, २४०, २६०, २६१ २६२

श्रीसमान १२१

श्री-सम्प्रदाय २४

स

सगनमाऊ २६५
सना कसाई ६६
समुद्रा २६
सत्यमाया १३७, १५३, १५४
सत्यवती ५५
सत्यव्रत ३१
सत्येन्द्र १४४
सनकादिक-सम्प्रदाय १२५
सन्तोष मुनि १५४
सप्तहव २
समर्थ सम्प्रदाय ६२
सरस्वती १३३
साजशिवाट ६६
सात्वत धर्म १४, १५, ४६ २७१
सामराज १५४
सावताभाळी ६६
सावित्री सिन्हा १७७
साहित्य दृष्टी १८६
सांख्य-सम्प्रदाय ६६

सादीपनी ५५
 स्वामी विवेकानन्द १५३
 सिद्धास्त पंचाध्यायो १६६
 सिन ६२
 सीता २५, ४५, ४६, २०२
 सीनाट ६३
 सोबेल ३७
 सुनीतिकुमार चादुर्ज्या १३५
 मुद्रसेन ८, ४६
 मुदाया २५, ५४
 मुन्नी-सम्प्रदाय २८
 मुद्रहण्य ६२
 मुमुक्ष ६६
 सुफी-सम्प्रदाय ११०
 सूरदास ८१, ६७, १३२, १३३, १३४,
 १३६, १२८, १४०, १४३, १४४,
 १४५, १४६, १४८, १४९, १५०,
 १५६, १५९, १६०, १६२, १६४,
 १६६, १६९, १७०, १७४, १७७, १८१,
 १८२, १८३, १८५, १८६, १८९,
 १९६, २०१, २०२, २०४, २०५,
 २०७, २०८, २०९, २१०, २११,
 २१३, २१४, २१५, २१७, २१८,
 २२०, २२१, २२४, २२६, २२७,
 २३३, २३६, २४०, २४१, २४२,
 २४३, २४४, २४६, २४७, २४८,
 २४९, २५०, २७४
 सूरसागर १६६, १६९, २३६, २४६, २४७
 सूर्य १, २, ५, ६, ७, ८, ९, ३६, ७२, ७४,
 ७६, ८४, ८५, १२३, १५१, २६८,
 २६९
 सुधवाठ २२३
 सेण्ट थोमस १३७
 सेनानाई ६६
 सेलिनस ५६, ५९, ६०, २७२
 सेहान्नि-वर्णन १०७
 सीर-सम्प्रदाय १३३
 संकर्षण १०, १४, २४
 स्कन्द ८५
 स्कन्द-पुराण २१, ३३, ३४, ७२, ७३
 स्मार्त्त ८४, ८५, ८६
 ल्यो ६२

ह

हथोम २

हजारीप्रसाद द्विवेदी ११५, २४५
 हनुमान ८३
 हयग्रीव ३१, ३२
 हर्षचरित ८३
 हर ८८, ८९
 हरबल्लाल शर्मा १३३, १३४, १५२
 हरि १७, १८, ३१, ८८, ८९, १५६, २०२,
 २०४, २१२, २२०
 हरिऔष २४३, २५०, २५२
 हरिगीता १६
 हरिदास १०२
 हरिपालदेव १०३
 हरिवरदा २६२
 हरि-विजय २३६, २६०
 हरिवंश २६२, २६३
 हरिवंश-सुराण २१, २६, ४०, ४१, ४६,
 ५०, ५१, ७३, १२६, १५३, १५४,
 २००, २२१, २४६, २६०, २६४
 हरिचन्द्र २४७
 हरीहर ७२, ७३, ७४, १०१, २७३
 हिरण्यकशिपु ४०' ४१' ४२' ४३
 हिरण्यगर्भ २
 हुमायूँ कबीर ५६
 हुमचन्द्र १७१
 हुम-व्याकरण १४०
 हुमाद्रि ४२, ४७, ६२, ६३, १०४
 हुसियोवीरस १४
 हुसैन ५५
 हुनाजी बाल ११७, २६५
 हुलिका १४०
 हुली १४०
 हुली मोस्ट ८२, ८३
 हुंस २६, १२५
 हुंस-सम्प्रदाय १२५
 हुंसगार्ह १३७

घ

व्याम्यकराज ६६

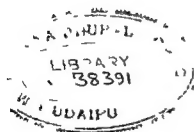
झ

जानदेव १५२, २२६, २६४
 जाव प्रवोष १०७
 ज्ञानेश्वर ७४, ८६, ८८, ९४, ९५, ९६,
 ९७, १०१, ११२, १३०, १३६, १४५,
 १४६, १४९, १५८, १५९, १६१,

१६५, १७१, १७७, १७८, १७९,
 १८२, १८१, १८२, १८३, १८७,
 १८८, २०३, २१६, २१८, २२१,
 २२५, २२८, २३०, २३७, २५५,

२५७

आनेश्वरी ८८, ८५, ८६, ८८, १७१, १७७,
 १८५, १८१, १८७ २१८, २२५,
 २२६, २३०, २३३, २५५, २६२



८९१ ७३१०९
 क ५१ म १